BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
Fondateur : Henri GOUHIER Directeur : Jean-François COURTINE

TEL UN DIEU PARMI LES HOMMES

—

L'ÉTHIQUE D'ÉPICURE

par

Jean SALEM

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

1989

VBS 5561343

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1989
Printed in France
ISBN 2-7116-1002-0

AVERTISSEMENT

L'ouvrage qu'on va lire ci-après constituait initialement le premier volume d'une thèse de doctorat intitulée "L'Éthique épicurienne d'après Épicure et Lucrèce" : *nous nous efforcions d'y exposer les principes généraux de la sagesse professée au Jardin avant que d'étudier, en un second moment, les passages du* De rerum natura *qui ont trait spécialement à l'éthique.*

Qu'il nous soit donc permis de prendre dès à présent rendez-vous avec le lecteur en lui annonçant la prochaine parution, chez le même éditeur, d'un Lucrèce et l'éthique *qui fera pendant au présent volume [publication prévue pour le 4e trimestre 1990]. Puisse cette précaution dilatoire nous faire obtenir sa patiente bienveillance ; puisse-t-elle aussi lui faire admettre que si certains points de doctrine (la question du* clinamen, *notamment, dont Épicure ne souffle mot) ou d'érudition (bibliographie systématique) ont été ici délibérément relégués au second plan, c'est qu'ils doivent faire l'objet de discussions et d'études détaillées dans le volume qui sera consacrée à Lucrèce.*

Il va de soi que ce travail, ainsi que celui qui vient d'être annoncé, n'aurait jamais pu voir le jour sans les lumières de notre directeur de recherche, M. le Professeur Olivier Bloch, dont les savants travaux ont orienté nos lectures, qui a maintes fois prévenu nos erreurs et qui a constamment soutenu nos efforts de ses encouragements amicaux. Nous devons témoigner aussi de notre cordiale gratitude envers MM. les Professeurs Jacques Brunschwig, Marcel Conche, Jean Deprun et Robert Misrahi pour l'affabilité, la science et la sagacité critique qu'ils ont déployées, sans compter, durant l'élaboration de ces pages. Grâces soient enfin rendues à nos amis Marie-Antoinette et Philippe de Corsi, qui ont mis à notre disposition leur merveilleux palazzu *de Pero-Casevecchie : leurs divines et constantes attentions nous ont permis d'imiter en quelque façon ce Feu dont Héraclite assure qu'il travaille en se reposant.*

Paris, le 30 août 1989,
Jean Salem

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

Hér.	*Lettre à Hérodote*
Pyth.	*Lettre à Pythoclès*
Mén.	*Lettre à Ménécée*
MF	*Maximes fondamentales*
SV	*Sentences Vaticanes*
D. L.	DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...*
Us.	USENER, *Epicurea*
LUCR., *DRN*	LUCRÈCE, *De la nature*
CIC., *De fin.*	CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*
CIC., *Tusc.*	CICÉRON, *Tusculanes*
CIC., *De nat. deor.*	CICÉRON, *De la nature des dieux*
PLUTARQUE, *Adv. Colot.*	PLUTARQUE, *Contre l'épicurien Colotès*
PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*	PLUTARQUE, *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure*
PORPHYRE, *Ad Marc.*	PORPHYRE, *Lettre à Marcella*
SÉNÈQUE, *Ep.*	SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*

INTRODUCTION

1. PHILOSOPHIE ET MÉDECINE

1. Épicure sauveur, Épicure médecin

Deus ille fuit, celui-là fut un dieu, oui un dieu, glorieux Memmius, qui nous a indiqué le chemin du bonheur[1] : cette louange hyperbolique, cette apothéose bien connue du Maître qui clôt la série des éloges que lui décerne son plus grand disciple romain[2] semble largement étayer l'accusation d'idolâtrie qu'on a régulièrement lancée contre l'école d'Épicure. «Le maître, ils l'adorent comme un dieu *(agunt eumque venerantur ut deum),* daube Cicéron, car, disent-ils, ils sont affranchis grâce à lui de tyrans insupportables : un effroi *(terror)* qui s'étend à l'éternité, une peur *(metus)* qui occupe les jours et les nuits»[3]. La dévotion du disciple et l'ironie de l'orateur semblant abonder dans le même sens, tout concourt finalement à conférer une forte apparence de religiosité à la tradition issue du Jardin et à faire passer pour une sotériologie ce qui fut d'abord une médecine de l'âme.

De fait, à Rome, nombre de ses sectateurs vénèreront Épicure comme un véritable fondateur de religion[4]. D'aucuns arboraient son image à leur annulaire ou exposaient dans leurs demeures des portraits le représentant; les plus aisés révéraient son souvenir grâce à des effigies de marbre. Quant au Sauveur lui-même, il avait convié par testament l'assemblée des philosophes de sa secte (τῆς σύνοδος τῶν συμφιλοσοφούντον ἡμῖν) à honorer et fêter sa mémoire ainsi que celle de son compagnon Métrodore le vingtième jour de chaque mois[5].

Par certains aspects – ainsi qu'on l'a souvent fait remarquer – la doctrine elle-même se présente à nous comme une manière de religion

1. LUCR., *DRN,* V, 8. — Cf. également : CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XVI, 43.
2. On trouve de tels éloges d'Épicure au début des chants I, III, V et VI du poème de Lucrèce.
3. CICÉRON, *Tusc.,* I, XXI, 48 (trad. J. Humbert; Paris, Les Belles Lettres, rééd. : 1970).
4. Cf. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy,* Westport (Connecticut), Greenwood press, 1973 (1re éd. : 1954), p. 3.
5. D. L., X, 18 [= Us. 217].

révélée[1]. Connaissant des succès comparables, sous nombre de rapports, à ceux du christianisme, soutenue par ses zélateurs avec un dogmatisme d'une rare rigidité, l'éthique épicurienne a pu être comparée à un *évangile* par l'un de ses meilleurs interprètes[2] : « agis toujours comme si Épicure te voyait », disait même une maxime constamment répétée dans l'école[3].

Nous voudrions cependant donner à entendre, au commencement de cette étude, que c'est la figure d'Épicure-médecin qui doit, à nos yeux, précéder, fonder et, partant, relativiser cette allure de sauveur suprême que le fondateur du Jardin doit sans aucun doute, pour partie, aux sublimes exagérations de la poésie lucrétienne ainsi qu'aux excès de la dévotion populaire. Si jamais Épicure fut un dieu, c'est d'un dieu *médecin,* tout du moins, qu'il s'agit[4]. C'est en ce sens, nous semble-t-il, que l'on peut généraliser la formule que M. Jacques Brunschwig employait dans le bel article qu'il a consacré à Lucrèce : le « lien médical » que le poète instaure avec son lecteur, « il l'entretient d'abord, inversé, avec Épicure » ; partant, « le culte qu'il lui voue ressemble fort à celui du malade envers le médecin qui l'a guéri »[5].

2. *Caractère traditionnel de la comparaison entre philosophie et médecine*

La comparaison de la philosophie avec la médecine et l'assimilation du non-sage à un homme malade furent d'une extrême fréquence dans le monde antique. La philosophie, répètent à l'envi les Anciens, a pour fonction de guérir l'homme : le philosophe est médecin. Lorsque Plutarque met en scène Épicure discutant au sujet de l'heure idéale de l'acte sexuel et suggérant qu'on ne s'y livre point si la digestion doit en être gênée, il illustre bien – par-delà les querelles d'écoles – la figure du sage telle que se la représentaient les Anciens : guide spirituel, mais

1. Cf. par ex. : KENNEY (E. J.), *Lucretius,* Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 5.

2. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 523 : « Le système moral d'Épicure, écrivait Bailey, est l'œuvre d'un prédicateur *(preacher)* disposant d'un évangile *(gospel)* qu'il proclame » (cf. également : *ibid.*, p. 533).

3. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (qui seront désignées désormais par l'abréviation : *Ep.*), 25, 5 [= Us. 211] : *sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus.*

4. C'est là ce que fit valoir J. PIGEAUD, dans un article intitulé : "Quel dieu est Épicure ?", *Revue des Études latines,* L, 1973, p. 139-162.

5. BRUNSCHWIG (J.), Article "Lucrèce" ; *in : Dictionnaire des Philosophes,* publ. sous la dir. de D. Huisman, Paris, P.U.F., 1984.

tout aussi bien hygiéniste, physiologiste, voire expert en diététique à ses heures[1].

En Grèce, la tragédie a fait un abondant usage de l'image qu'on vient d'indiquer[2]. Mais c'est surtout avec Démocrite et Platon que l'utilisation de l'analogie des maladies de l'âme et du corps est devenue systématique[3]. Ainsi, tandis que la médecine soigne les maladies du corps, la sagesse, selon Démocrite, libère-t-elle l'âme de ses passions[4]. Chez Platon, le *Gorgias* fait du châtiment une thérapeutique réservée aux âmes malades d'injustice et d'intempérance[5] ; et le *Sophiste* donne deux maladies de l'âme : la méchanceté et l'ignorance[6]. Quant au texte fondamental du *Timée,* Platon y définit la maladie de l'âme comme *démence* (ἄνοια), puis subdivise celle-ci en deux espèces : la manie (μανία), d'une part, et l'ignorance (ἀμαθία) d'autre part[7].

Aristote ne manqua pas de comparer, lui non plus, sinon la passion à la maladie, du moins le passionné à l'homme malade. Moins soucieux d'étudier les entités nosologiques que l'altération de l'esprit du patient, il souligna que la maladie de l'âme – quoiqu'on la contracte toujours « de plein gré » (ἑκὼν νοσεῖ), par une conduite incontinente – n'est point curable à volonté, dès qu'une fois elle s'est installée : tout de même qu'une pierre qu'on aurait soi-même lancée et que l'on ne peut plus désormais rattraper[8]. Et l'on sait que l'étude de Wehrli intitulée *Éthique et médecine* avait pour principal objet de dessiner les linéaments d'une préhistoire de la doctrine aristotélicienne de la *médiété,* en s'appuyant précisément sur les sources médicales congruentes[9].

1. PLUTARQUE, *Quaestiones convivales,* 653 f-654 b [= Us. 61].

2. Il n'est que de se reporter à l'*Index* des 3 volumes de *Paideia,* l'ouvrage de W. JAEGER (trad. angl. : New York, 1939-1944) et de constater la richesse des entrées : νόσος et φάρμακος.

3. Cf. PIGEAUD (J.), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 17.

4. DIELS (H.) et KRANZ (W.), *Fragmente der Vorsokratiker,* II, B 31 : ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται. — Il est vrai que ce fragment, transmis par Clément (*Paed.*, 1, 6), est considéré par Diels (*Vors.*, II, p. 152) comme douteux.

5. PLATON, *Gorgias,* 477 e sq. ; cf. également : 478 b-c.

6. PLATON, *Sophiste,* 228 d-e sq.

7. PLATON, *Timée,* 86 b.

8. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* III, 7, 1114 a 13 sq. (trad. Tricot ; Paris, Vrin, 1967, p. 142-143).

9. WEHRLI (F.), "Ethik und Medizin", *Museum Helveticum,* VIII, 1951, 36-62.

Cyniques et Stoïciens useront et abuseront à leur tour de semblables métaphores médicales. Antisthène, et Diogène après lui, ont coutume de comparer les hommes de mauvaise vie, voire même ceux qui font profession d'être leurs disciples[1], à des malades dont ils sont les médecins. Chrysippe le Stoïcien déclarait que « l'âme des non-sages (φαύλοι) est tout à fait semblable aux corps prêts à tomber dans des fièvres ou diarrhées, ou n'importe quelle autre maladie, sous l'action de quelque petite cause qui survient »[2].

Et Cicéron, bien sûr, qui parle par ailleurs avec le plus parfait dédain de la *pharmacopée* épicurienne[3], ne répugne pas à utiliser constamment des comparaisons puisées cependant au même fonds. Dans ses *Tusculanes,* notamment – dont il confesse lui-même qu'elles font plus largement état que ses autres ouvrages des arguments des Stoïciens[4] – il rapproche à d'innombrables reprises passions de l'âme et maladies du corps : ainsi assimile-t-il le malaise moral *(aegritudo)* à l'analogue dans l'âme d'une maladie du corps *(aegrotatio)*[5], et prend-il le soin de rappeler que le mot grec παθός, qui désigne traditionnellement les passions, signifie tout aussi bien "maladie", ou "affection pathologique" *(morbus)*[6]. Les passions *(perturbationes),* explique-t-il, sont des maladies infectieuses *(pestiferae)* ; il ne craint point de comparer à des ulcères *(tumores)* leurs prodromes[7]. La philosophie est, par conséquent, une « médecine de l'âme » *(animi medicina)*[8] ; elle en est même le sédatif, – pour traduire à la lettre une formule cicéronienne[9].

Sénèque enfin, un peu plus d'un siècle plus tard, n'aura de cesse de rappeler que c'est affaire à la philosophie, et à elle seule, de guérir l'âme humaine[10]. Il prend le soin de distinguer parmi les sages ceux qui, tels les énergiques praticiens formés à l'enseignement du Portique, « prennent la voie virile, avec le souci non de la faire paraître agréable

1. D. L., VI, 4 et 6.

2. Cet avis de Chrysippe, ainsi que le commentaire que Posidonius en a fait, nous est transmis par Galien V K 432 sq. ; cf. EDELSTEIN, frag. 163, p. 14 sq. et *S. V. F.*, III. 104, 8 ; 120, 33.

3. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, VII, 21 : « comme d'une boîte à onguents » *(tamquam de narthecio),* les épicuriens extraient « leur fameuse médecine contre la douleur » *(doloris medicamenta illa).*

4. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXVII, 76.

5. *Ibid.*, III, X, 23.

6. *Ibid.*, III, X, 23 ; cf. également : III, IV, 7.

7. *Ibid.*, IV, XVII, 42 et IV, XXIX, 63.

8. *Ibid.*, III, III, 6.

9. *Ibid.*, IV, XXIX, 62 : *Continet autem omnem sedationem animi humana in conspectu posita natura.*

10. SÉNÈQUE, *Ep.*, 90, 1-2. — Cf. également : *Ep.*, 53, 6-7 ; 64, 8 ; etc.

aux débutants mais de les libérer le plus tôt possible » et ceux qui, comme les zélateurs d'Épicure, donnent aux malades des « remèdes agréables et doux », – quitte à compromettre la rapidité et l'efficacité du traitement[1].

***

Or, la constance de l'emploi de comparaisons du même genre dans les écrits épicuriens se trouve être attestée par de nombreux fragments provenant des œuvres de plusieurs porte-parole du Jardin. Polystrate, qui fut le deuxième successeur d'Épicure à la tête de l'école, illustrait la relativité des concepts éthiques à l'aide d'une comparaison avec le régime : « car [...] la même chose est saine et nourrissante pour les uns, alors qu'elle a un effet contraire pour les autres »[2]. Hermarque, qui, pour sa part, fut scholarque aussitôt après la mort d'Épicure (– 270), se sert aussi d'une comparaison avec ce qui est profitable pour la santé du corps lorsqu'il veut expliquer que le droit, et plus généralement l'*utile,* peut être différent selon les conditions de vie spécifiques des communautés ou des individus[3]. Tel sarcasme adressé à l'épicurien Colotès atteste, enfin, de la constance et de l'importance des préoccupations thérapeutiques chez les successeurs immédiats d'Épicure : « tout ulcéré, Colotès prétend guérir les autres », écrivait en effet Plutarque, en se gaussant de ce qu'une école d'immoralité ait prétendu légiférer en matière de *santé* morale[4].

C'est tout spécialement à l'ancien atomisme – selon l'opinion d'Atanassiévitch – qu'Épicure lui-même aurait emprunté cette idée selon laquelle la philosophie libère et guérit l'âme, comme la médecine guérit le corps. Notre philosophe aurait *d'abord* été attiré par la morale de Démocrite, et c'est seulement par la suite qu'il aurait, de

1. SÉNÈQUE, *De Constantia sapientis,* I, 1 : les Stoïques *virilem ingressi viam, non ut amoena ineuntibus videatur curae habent, sed ut quam primum nos eripiat,* tandis que les Épicuriens *molliter agunt et blande.*

2. POLYSTRATE, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, col. 15 b 9 sq. Wilke : οὔτε γὰρ ὑγιεινὰ ταὐτὰ πᾶσιν ὑπάρχει οὔτε θρεπτικὰ ἢ φθαρτικὰ οὔτε τὰ τούτοις ἐναντία, ἀλλὰ ταὐτὰ τοὺς μὲν ὑγιάζει καὶ τρέφει, τοὺς δέ [τι τῶν ἐ]ναντίων διατίθησιν...

3. Cf. PORPHYRE, *De abstinentia,* I, 12 (trad. J. Bouffartigue ; Paris, Les Belles Lettres, t. I, p. 51) : ὥστε τοὺς λέγοντας ὅτι πᾶν τὸ καλὸν καὶ δίκαιον κατὰ τὰς ἰδίας ὑπολήψεις ἐστὶ περὶ τῶν νενομοθετημένων ἠλιϐάτου τινὸς γέμειν εὐηθείας. Οὐ γάρ ἐστιν οὕτως ἔχον τοῦτο, ἀλλ' ὅνπερ τρόπον ἢ ἐπὶ τῶν λοιπῶν συμφερόντων, οἷον ὑγιεινῶν τε καὶ ἑτέρων μυρίων εἰδῶν <...> ἀλλὰ διαμαρτάνουσιν ἐν πολλοῖς τῶν τε κοινῶν ὁμοίως καὶ τῶν ἰδίων. Καὶ γὰρ τὰ παραπλησίως ἐφαρμόττοντα νομοθετήματα πᾶσιν οὐ καθορῶσί τινες...

4. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1110 e : ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσιν βρύων.

même, accepté son atomisme[1]. Il est de fait, en tous les cas, qu'une parole attribuée à Épicure par Porphyre s'accorde presque parfaitement à certain propos de l'Abdéritain : « de même, en effet, que la médecine est sans utilité si elle ne guérit pas les maladies corporelles, déclarait le philosophe du Jardin, de même la philosophie l'est aussi quand elle ne bannit pas la passion de l'âme »[2]. Et c'est encore l'analogie de la philosophie et de la médecine qu'il invoquait pour enseigner que la vertu n'est nullement une fin en soi : il faut « choisir les vertus, disait-il, à cause du plaisir et non pour elles-mêmes, comme la médecine à cause de la santé »[3].

De Witt a naguère soutenu que le « zèle missionnaire » qui a animé Épicure, puis les plus fervents d'entre ses disciples, avait une origine hippocratique[4]. Certes, il est peu probable que celui-ci ait jamais pris directement connaissance des volumes du *Corpus*[5]. F. Longo Auricchio et A. Tepedino Guerra ont toutefois récemment rappelé, non sans lui accorder grand crédit, une hypothèse jadis formulée par Bensel selon laquelle Nausiphane, qui fut le maître d'Épicure, pourrait bien être aussi l'auteur d'au moins deux des traités contenus dans la *Collection hippocratique :* le *De decenti habitu* et les *Praecepta*[6]. — Ainsi, cette cathartique de la jouissance que nous propose l'épicurisme ne se donne-t-elle point d'autre tâche que de restaurer la nature en nous, tout comme on s'efforce de faire recouvrer la santé à ceux dont quelque pestilence est venue bouleverser le tempérament.

1. ATANASSIÉVITCH (X.), *L'Atomisme d'Épicure,* Paris, P.U.F., s. d., p. 13-14.

2. *ap.* PORPHYRE, *Ad Marcellam,* 31 (trad. É. Des Places ; Paris, Les Belles Lettres, t. I, p. 124) [= Us. 221] : [κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται·] ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος <εἰ> μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. — Cf. ci-dessus, p. 11, note 4, le frag. de Démocrite auquel on fait ici allusion).

3. D. L., X, 138 [= Us. 504] (trad. Conche ; *in : Épic. Lettres et maximes,* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 75-76). — Cf. CICÉRON, *De fin.,* I, XIII, 42 : pas plus que la santé, déclare l'épicurien Torquatus, la sagesse ne serait recherchée « si elle ne produisait pas de résultats » *(si nihil efficeret), i.e.* si elle était autre chose qu'« une sorte d'ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir le plaisir » *(tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis).* — Cf. enfin, la *Sentence Vaticane 27* d'Épicure.

4. DE WITT (N.W.), *Epicurus and his philosophy,* op. cit., p. 28.

5. Lesquels paraissent avoir été composés entre 450 et 350 av. J.-C.

6. Cf. BENSEL (J.-F.), "Hippocratis qui fertur *De Medico* libellus ad codicum fidem recensitus", *Philologus,* LXXVIII, 1923, 88-130 ; ainsi que : LONGO AURICCHIO (F.) et TEPEDINO GUERRA (A.), "Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane", *Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 467-477.

Quant à Lucrèce, enfin, sa très célèbre description de la peste d'Athènes constitue la plus ostensible des preuves touchant l'intérêt soutenu qu'il dut apporter à l'étude des disciplines médicales. Les vers VI, 1183-1196 de son poème *De la nature,* qui constituent comme un tableau clinique de l'agonie, renferment assurément quelques notations empruntées à des traités hippocratiques ; et les quelques vers qu'il a consacrés au mal qu'on appelait *sacré* ont frappé par leur précision nombre de lecteurs érudits[1]. C'est à la manière d'un médecin de famille qu'il disserte sur l'importance du régime dans la production d'un sperme sain et qu'il donne son jugement sur la position qui convient le mieux à la fécondation des femmes[2].

On pourrait dire, d'une façon générale, que c'est tout le projet lucrétien – et, partant, l'éthique d'Épicure lui-même – qui semble s'inspirer du discours des médecins : l'insatisfaction et la crainte de la mort sont, selon le poète latin, un mal dont seule la philosophie est à même de prescrire le remède[3] ; l'ulcère (IV, 1068 : *ulcus)* qui ronge l'amoureux correspond métaphoriquement à ceux dont Lucrèce déclare à la fin du chant VI qu'ils ravageaient les victimes de la peste[4] ; et la soif dévorante dont étaient alors accablés les mourants[5] nous rappelle inévitablement qu'Épicure avait déjà dénoncé comme une intarissable pépie la très pénible anadipsie qu'induit chez l'insensé le désir d'avoir toujours plus[6].

3. L'épicurisme comme psychiatrie

La méditation comme assimilation

Dans son livre *Seelenführung, Methodik der Exerzitien der Antike (Direction d'âmes, la méthode des exercices spirituels dans*

1. La description de la crise épileptique se trouve aux vers 487-505 du chant III. — Sur les points de contact entre le poème de Lucrèce et la tradition issue d'Hippocrate, cf. SEGAL (Ch. P.), "Lucretius, epilepsy and the Hippocratic *On breaths*", *Classical Philology,* LXV, 1970, 180-182 ; ainsi que : GOTTSCHALK (H. B.), "Lucretius on the 'Water of the sun' ", *Philologus,* CX, 1966, 311-315, et PHILLIPS (J. H.), "Lucretius and the (Hippocratic) *On breaths.* Addenda", *in : Textes médicaux latins,* articles réunis par G. SABBAH, Mém. du Centre Jean Palerne V Saint-Etienne Univ., 1984, p. 83-85.

2. Cf. LUCR., *DRN,* IV, 1263-1267, ainsi que : GOAR (R. J.), "On the End of Lucretius' Fourth Book", *Classical Bulletin,* XLVII, 1971, 75-77.

3. LUCR., *DRN,* III, 1070 : « malade, on ne saisit pas la cause de son mal » *(propterea morbi quia causam non tenet aeger).* — Cf. également : *ibid.,* III, 1055-1056.

4. *Ibid.,* VI, 1148 ; VI, 1166 ; VI, 1200 et VI, 1271.

5. *Ibid.,* VI, 1176 : *insedabiliter sitis arida.*

6. *ap.* PORPHYRE, *Ad Marc.,* 27 [= Us. 471].

l'Antiquité), Paul Rabbow déclarait que méditer c'est *s'assimiler* un contenu de telle façon qu'il entre dans les processus organiques et inconscients de l'esprit, qu'il pénètre dans les replis les plus profonds et les plus cachés de notre âme et ne soit plus alors un objet sur lequel on réfléchit mais une partie intégrante de nous-même[1]. Durant l'Antiquité classique comme à l'époque chrétienne, rappelait pareillement P. H. Schrijvers, on n'a pas manqué de trouver dans les processus physiologiques matière à métaphore concernant la *méditation*[2]. Épictète et Plutarque la désignent par les verbes φαγεῖν (manger), πέττειν (digérer), Sénèque par *concoquere, mordere*[3].

La lettre d'Épicure à Pythoclès nous apprend que le disciple a « constamment en main » les écrits que le maître a consacrés aux phénomènes célestes[4]. Or le mot employé est le verbe βαστάζειν, qui est tout à fait comparable à l'expression d'Épictète : ταῦτα ἔχων ἀεὶ ἐν χερσὶ καὶ τρίβων[5]. En outre, le disciple est invité maintes fois à apprendre *par cœur,* à s'imprégner assidument des grands principes de la doctrine[6], et en particulier des éléments de l'éthique qui sont les *ingrédients* de la sagesse, et pour ainsi dire les « atomes du bien-vivre » (c'est ce que signifie à la lettre l'expression : στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν, employée au début de la *Lettre à Ménécée)*[7].

Des néophytes, Épicure dit qu'ils ont « goûté récemment à la véritable physique »[8]. Aux élèves les plus chevronnés, il ne conseille pas seulement de s'imprégner de son enseignement, mais il rédige pour leur gouverne des résumés de son système, des *digestes* (et c'est ainsi que se présentent explicitement les trois lettres que Diogène Laërce nous a conservées)[9], afin qu'ils soient à même de « garder en mémoire le schéma, réduit aux éléments, du système entier »[10].

1. RABBOW (P.), *Seelenführung...,* München, Kösel-Verlag, 1954, p. 23-24 et 325-326.
2. SCHRIJVERS (P. H.), "Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce" ; *in : Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé* (5-10 avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 370-376.
3. *Ibid.,* p. 371.
4. *Pyth.,* § 84.
5. ÉPICTÈTE, *Entretiens,* III, 24, 115. — Bréhier traduit ainsi ce début de phrase : « avec de pareilles pensées, toujours à ta disposition, en les *triturant* en toi-même... » (*in : Les Stoïciens,* Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1033).
6. Cf. *Hér.,* § 83 ; *Pyth.,* § 116 ; *Mén.,* § 135.
7. *Mén.,* § 123. — A ceci près que le rapport entre atomes (ἄτομα στοιχεῖα) est externe, au lieu que le lien qui unit les "ingrédients" de la morale (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) est interne.
8. *Pyth.,* § 85. — Le verbe grec est γεύω.
9. Cf. *Hér.,* § 35 ; *Pyth.,* § 84 ; *Mén.,* § 123.
10. *Hér.,* § 35. — Sur tout ceci, cf. ci-dessous, p. 39 sq.

Aussi, pour triviale qu'elle puisse paraître, la facile métaphore qui relie la méditation aux processus physiologiques présente-t-elle un intérêt tout particulier dans le cadre d'une conception atomistique de l'être : car, dans le système d'Épicure, la méditation – et tout spécialement celle que l'on pratique en commun – ne peut jamais être autre chose qu'une des espèces de l'absorption ! Ce n'est qu'un cas particulier parmi tous les phénomènes d'*intussusception* que l'on peut invoquer pour prouver l'existence de vides intersticiels au sein des agrégats atomiques : si nous n'étions pas cette foule d'atomes matériels vibrant provisoirement de conserve quelque part dans le vide immense, jamais nous ne verrions les simulacres des paroles écrites, pas plus que nous ne serions réceptifs au flux des mots qu'on nous adresse ; jamais les répliques des objets du dehors ne pourraient pénétrer en nous ainsi qu'elles le font lorsque nous voyons et que nous pensons[1] ; jamais rien n'entrerait en nous de ce « courant analogue à un vent » qui procure l'affection auditive[2].

Ainsi, c'est parce que l'épicurisme caractérise le composé humain (à l'instar de tout composé) comme un mixte d'atomes et de vide et qu'il conçoit tout agir ou pâtir exclusivement comme un transfert d'atomes, que la méditation peut y être définie comme une assimilation au sens propre. Dire, c'est perdre de sa substance[3] ; lire, c'est se repaître de mots ; écouter, c'est boire des paroles. Et si l'ami est un autre moi-même[4], c'est qu'en pratiquant jour et nuit la méditation en commun[5], nous avons instauré lui et moi une manière de symbiose dynamique dans laquelle et son âme et mon âme – en réfléchissant des paroles puisées à la source des vraies doctrines – se compénètrent en un flux d'atomes ininterrompu et tendent ainsi à rapprocher toujours plus leurs compositions atomiques respectives.

La direction de conscience comme diététique spirituelle

Le refoulement méthodique de tout ce qui est susceptible de troubler l'ataraxie (autrement dit, la sélection des simulacres qui fournissent du plaisir) revient ainsi à pratiquer une véritable hygiène mentale, une manière de diététique spirituelle. Au lieu que l'amant se laisse *impressionner* sans mesure par les simulacres émanés de la personne

1. *Hér.,* § 49.
2. *Ibid.,* § 53.
3. C'est pour cette raison, écrit Lucrèce, que nous ressentons de la fatigue après une longue conversation (cf. *DRN,* IV, 535-541).
4. Nous empruntons cette célèbre formule à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* IX, 9, 1169 b 6 (trad. Tricot ; Paris, Vrin, p. 461).
5. Tel est le conseil donné à Ménécée (cf. *Mén.,* § 135).

aimée, nous devons nous efforcer, dit Lucrèce, « de repousser ce qui peut nourrir notre amour *(pabula amoris absterere sibi)*, de tourner notre esprit vers d'autres objets »[1]. Car l'amour, précisément, n'est pas médecin... Mieux vaut, pour atteindre au bonheur, que « semblables aux abeilles qui dans les prés fleuris vont partout butinant », nous nous *« repaissions »* de ces « paroles d'or » *(depascimur aurea dicta)*, consignées dans les livres qu'Épicure a laissés[2]. Celui-ci, en effet, est « le vrai purificateur », comme l'a écrit Pierre Boyancé[3]. Telle la potion pharmaceutique, dont elle partage à l'occasion l'amertume et l'austère apparence, la *purge* mentale – car c'est bien de cela qu'il s'agit – sera administrée en vers, dit également Lucrèce : tout comme les médecins enduisent d'une couche de miel les bords d'une coupe au contenu peu engageant. Et l'on se souviendra aussi que la quadruple sentence ou quadruple *remède* (τετραφάρμακον) du sage d'Œnoanda constitue la trame même de la *Lettre* dans laquelle le Maître a lui-même résumé son éthique[4].

A l'inverse, l'adolescent sera convié par Philodème (ou Zénon ?) à « recracher hors de sa bouche [...] comme une nourriture étrangère » (καθάπερ τροφὴν ἀλλοτριοῦσαν)[5] la méthode non-épicurienne, – celle

1. Lucr., *DRN*, IV, 1063-1064.
2. *Ibid.*, III, 10-12.
3. Boyancé (P.), *Lucrèce*, Paris, P.U.F. (SUP "Philosophes"), 1964, p. 14.
4. Le plan de la *Lettre à Ménécée* est, en effet, le suivant :
§ 122 : Préambule.
I. § 123/124 : Il n'y a rien à craindre des dieux.
II. § 124/127 : Il n'y a rien à craindre de la mort.
III. § 127/130 : On peut supporter la douleur.
IV. § 130/132 : On peut atteindre le bonheur.
§ 133 à la fin : Conclusion (récapitulant d'ailleurs brièvement ces quatre vérités).
Prises dans l'ordre I - II - IV - III, les quatre parties de cette *Lettre* correspondent donc exactement au texte de l'inscription que Diogène d'Œnoanda avait fait graver, au IIe siècle ap. J.-C., sur les murs d'un portique de sa ville (cf. Chilton éd. : *Diogenes Œnoandensis. Fragmenta*, Teubner, 1967, ainsi que la trad. anglaise de ces fragments : Oxford Univ. Press, 1971).
Ce *compendium* de la pharmacopée épicurienne se retrouve notamment :
– dans le groupe formé par les *Maximes fondamentales I à IV ;*
– dans la *Maxime fondamentale XI* (cf. également : *MF X*) ;
– chez Philodème, dans le traité *Contre les [Sophistes]*, col. IV, l. 10-14.
— Cf. à ce sujet, l'article de F. Sbordone : "Il quadrifarmaco epicureo", *Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi*, XIII, 1983, 117-119.
Notons enfin que ces quatre "ingrédients" de la sagesse épicurienne sont plusieurs fois énumérés chez Cicéron (en partic. : *De fin.*, I, xix, 62-64).
5. Philodème, Περὶ παρρησίας (= *Sur la liberté de parole*), frag. 18 ; Alexandre Olivieri edidit, Leipzig, Teubner, 1914. — La liberté de parole (παρρησία) est au contraire, selon le même fragment, l'unique *nourriture* appropriée (τροφὴ ἰδία) à l'élève.

qui, en l'occurrence, ne laisserait pas de place à la liberté de parole conçue comme technique pour l'acquisition de la sagesse et du bonheur[1]. Lucrèce, lui aussi, enjoint à Memmius de "vomir" *(respuere)* hors de son esprit les préjugés impies qui attribuent aux dieux un quelconque intérêt pour les affaires humaines[2]. On voit, par conséquent, que c'est bien le modèle *physiologique* de l'ingestion et de la régurgitation qui semble le plus approprié pour caractériser l'apprentissage du salut dans le sein de l'école d'Épicure[3].

Philosophie et psychiatrie

On aurait, de ce point de vue, de nombreuses et solides raisons pour "médicaliser" quelque peu la dévotion réservée dans l'école à la personne du maître : à celle d'Épicure tout particulièrement, mais aussi à celle de chacun des anneaux de cette « chaîne ininterrompue de *leaders* » qu'on proposait à l'admiration de l'apprenti philosophe[4]. Quels que soient les excès qu'ont raillés les adversaires du Jardin, l'idolâtrie que nous évoquions tout à l'heure est originairement respect, reconnaissance pour l'habile médecin des âmes. En toute rigueur, elle ne semble point religieuse[5].

La philosophie est par vocation un ensemble de procédés fébrifuges, antalgiques, analgésiques : combattre la douleur, – telle est sa fonction essentielle[6]. Vide est donc le discours du philosophe s'il n'a

1. Cf. Gigante (M.), "Philodème : Sur la liberté de parole" ; *in : Actes Budé*, p. 196-217, en partic. p. 202 sq.
2. Lucr., *DRN*, VI, 68.
3. On pourrait relire en ce sens la *Sentence Vaticane 41* qui souligne la fonction cathartique, *expurgatoire*, du rire : « Il faut rire et ensemble philosopher... ».
4. Expression de M. Gigante, *in :* "Philodème : Sur la liberté de parole", *Actes Budé*, p. 207. — Cf. également l'article très documenté de F. Sbordone, "*Philosophia medicans* in Filodemo", *Boll. del centro intern. per lo studio dei papiri ercolanesi*, V, 1975, 53-61.
5. Dans l'écrit de Philodème déjà évoqué ci-dessus, ce qui, précisément, peut amener le disciple à qualifier son maître de « sauveur unique » (σωτῆρα μόνον), c'est le fait que la « liberté de parole » (παρρησία) constitue une θεραπεία, un remède (cf. respectivement : frag. 44 et 39, ainsi que le frag. 86).
6. Cicéron, *De fin.*, I, xviii, 59 : « Les maladies du corps quelque peu graves sont un obstacle à l'agrément de la vie *(vitae iucunditas)*, déclare l'épicurien Torquatus : que dire des maladies de l'âme *(animi morbi)* ? L'obstacle ne peut être que plus grand. Par maladies de l'âme entendez les désirs, qui sont immenses et creux *(cupiditates inmensae et inanes)*, de la richesse, de la gloire, de la domination et aussi des plaisirs dépravés ».

quelque pouvoir de guérison[1]. Et si la douleur corporelle ne dépend pas toujours de nous, il suffit cependant pour considérer celle-ci avec calme ou pour éradiquer les douleurs propres à l'âme que notre cœur soit lavé de tout ce qui peut y engendrer et y entretenir le trouble, faute de quoi les biens qu'on y verse se corrompront, eux aussi, à leur tour[2].

Assimiler la philosophie à une purge du cœur (organe dans lequel les épicuriens localisent le principe des émotions et des fonctions intellectuelles), c'est, somme toute, la définir comme une *psychiatrie*. Point n'est besoin d'amputation dans un système qui rejette tout dualisme, si ce n'est celui des atomes et du vide, – autrement dit celui de l'être et du non-être. Platon philosophe au scalpel, son éthique est chirurgicale; Épicure décharge les âmes, sa parole est libération. La purification platonicienne, héritière sans nul doute de la tradition orphico-pythagorique, se veut scission d'avec la chair. Les émotions, assure le Socrate du *Phédon,* sont comme autant de clous qui rivent indûment l'âme au corps[3] : toute libération est nécessairement *mortification*. « Même si tous les bœufs et les chevaux et toutes les bêtes témoignent du contraire par leur chasse à la jouissance » (τὸ χαίρειν διώσκειν)[4], il convient, dit Platon, que nous retranchions de notre être les bas instincts qu'induit en nous la présence de ce que la *République* représente comme un monstre à formes et à têtes multiples[5]. Chez Épicure, tout au contraire, c'est bien plutôt notre faculté de dé-raisonner qui doit se soumettre à ce que prescrit la nature, c'est-à-dire finalement au *corps*. Le plaisir, comme la douleur, sont des critères de vérité, au même titre que les sensations; et c'est ce qui y est ajouté par l'opinion (τὸ προσδοξαζόμενον)[6] qui seul peut obscurcir ces données immédiates et causer le malheur des hommes : recouvrer la santé c'est, par conséquent, s'imprégner de la vraie doctrine et, du même coup, mieux rejeter les craintes et les opinions vaines qui encombrent notre poitrine.

1. *ap.* PORPHYRE, *Ad Marcellam,* 31 [= Us. 221] : κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. — L'aptitude à savoir soigner (γινώσκειν θεραπεύειν), c'est là, dit Philodème, ce qui distingue le sage épicurien (*Sur la liberté de parole,* frag. 44). — Cf. à ce propos : VOELKE (A. J.), "Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme", *Études de Lettres,* 1986, 3 , 67-87.

2. Épicure, par ses paroles vraies a « purifié les cœurs » *(purgavit pectora),* dit Lucrèce (*DRN,* VI, 24); cf. également : *ibid.,* V, 18 et 43.

3. PLATON, *Phédon,* 83 a sq.

4. PLATON, *Philèbe,* 67 b (trad. A. Diès; Paris, Les Belles Lettres, 5e éd. : 1978, p. 94).

5. Cf. PLATON, *La République,* 588 c.

6. Cf. *Hér.,* § 50 : « Le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion » à l'évidence fournie par le sensible.

Lactance ne croyait donc pas si bien dire lorsqu'il raillait cette « philosophie de valétudinaire » dont « le souverain bien... est octroyé par le médecin »[1]. Car en travaillant à supprimer la douleur que causent en nous les opinions de la foule, le philosophe épicurien n'est jamais qu'un iatrosophiste[2] : sa science est psychothérapie.

***

2. BONHEUR, SAGESSE ET CERTITUDES

1. L'éducation libérale : une perte de temps

Marx a insisté, dans une page élégante et profonde, sur ce qu'il appelait « la disparité de l'énergie et de la pratique scientifique » d'Épicure et de Démocrite[3]. Démocrite avait cherché à s'instruire auprès des prêtres égyptiens, des Chaldéens de la Perse et des gymnosophistes indiens. Comme Pythagore avant lui et Platon après lui, il estimait qu'« en quelque lieu qu'il y eût quoi que ce soit à apprendre, il devait s'y rendre »[4]. Épicure se vante au contraire d'être un parfait *autodidacte*[5]. De Nausiphane de Téos – dont on assure pourtant qu'il avait initié notre homme à la philosophie –, il disait qu'il avait été par lui injurié et que celui-ci avait faussement prétendu avoir été son maître[6]. Tandis que Démocrite parcourt la moitié du monde[7] et

1. LACTANCE, *Divin. instit.,* III, 8, 10 [= Us. 419] : *privationem doloris summum bonum putare [...] clinicorum philosophorum est. [...] Quid tam ridiculum quam id habere pro summo bono, quod medicus possit dare?*

2. Philodème, dans son traité *Sur la liberté de parole,* (col. XVII) compare expressément l'éducateur épicurien à un σοφὸς ἰατρός, à un habile médecin.

3. MARX (K.), *Dissertation* (= *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*), trad. J. Ponnier; Bordeaux, Ducros, 1970, p. 225.

4. CICÉRON, *Tusc.,* IV, XIX, 44.

5. Cf. D. L., X, 13, et : SEXT. EMP., *Adv. math.,* I, 3 [= Us. 114]; cf. également : CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XXVI, 72, où l'académicien Cotta dit méchamment qu'il n'a pas de peine à le croire...

N.B. : L'étude des papyrus d'Herculanum permet cependant de douter fortement qu'on ait unanimement perpétué dans l'école cet oubli bien injuste des prédécesseurs d'Épicure, et particulièrement de Démocrite; cf. en ce sens : GIGANTE (M.) et INDELLI (G.), "Democrito nei papiri ercolanesi di Filodemo"; *in : Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 451-466.

6. D. L., X, 7-8. — Épicure traitait même ce Nausiphane de "mollusque" (πλεύμων); cf. SEXT. EMP., *Adv. math.,* I, 3 [= Us. 114]).

7. Cf. EUSÈBE, *Praep. evang.,* X, 472 : « C'est moi, se vante Démocrite, qui, parmi mes contemporains ai parcouru la plus grande partie de la terre, scrutant

semble pour ainsi dire affecté de *dromomanie*[1], Épicure quitte à peine deux ou trois fois son Jardin d'Athènes pour se rendre en Ionie, – « non pour entreprendre des recherches, mais pour rendre visite à ses amis », note K. Marx[2]. Enfin, au lieu que « le caractère de l'érudition est de s'étendre en largeur, d'amasser et de faire des recherches au dehors »[3], Épicure se repose et se satisfait dans la pratique délibérément sédentaire d'une sagesse qu'il loge essentiellement dans l'*intériorité*. Il a tâché de concentrer, de focaliser la pensée, afin de lui faire gagner en profondeur ce qu'elle perdait en extension. Loin de poursuivre un savoir encyclopédique et cumulatif, il a prôné une sagesse catastématique et, pour ainsi dire, *stationnaire*.

En un mot, si Démocrite « se jette dans les bras du savoir empirique »[4], Épicure méprise et rejette la *paideia*[5]. On le dit contempteur et ennemi de la science : « ceux qui ont manifesté l'opposition la plus radicale à la science, sont, à ce qu'il semble, les Épicuriens, déclare Sextus Empiricus, – soit qu'ils croient vraiment que la science ne contribue en rien à la perfection de la sagesse, soit que, comme le suggèrent quelques-uns ils espèrent voiler ainsi leur propre ignorance [ἀπαιδευσία] (de fait, l'ignorance d'Épicure en bien des matières est flagrante), soit peut-être que les fortes études des disciples de Platon, d'Aristote et d'autres semblables leur aient porté sur les nerfs »[6]. Cicéron, dans son *De finibus,* affecte de « regretter qu'[Épicure] n'ait pas lui-même étudié davantage » et qu'il ait « détourné les autres de l'étude »[7]. Mais Torquatus, le porte-parole du Jardin dans ce traité cicéronien, répond comme suit à cette critique : « il ne faut [...] pas dire d'Épicure qu'il n'est pas savant; les vrais ignorants *(indocti)* sont

les contrées les plus lointaines; j'ai vu la plupart des régions et des pays, et j'ai entendu la plupart des gens instruits ».

1. Nous empruntons ce néologisme à Louis Forestier, qui l'a appliqué, pour sa part, à la fringale de voyages dont fut affecté Maupassant. — Cf. MAUPASSANT (G. de), *Contes et nouvelles,* Paris, Bibl. de la Pléiade, 1974-1979, t. II, p. XX.

2. MARX (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 228. — Cf. D. L., X, 10 : « non pour entreprendre des recherches » ne figure pas dans le texte même de Diogène.

3. MARX (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 226.

4. *Ibid.*, p. 227. — Marx dit encore que Démocrite « représente l'inquiétude *(die Unruhe)* de l'observation qui expérimente, apprend partout et erre de par le monde » (*ibid.*, p. 233).

5. Marx dit, plus précisément, qu'il « méprise les sciences positives » (*ibid.*, p. 227).

6. SEXT. EMP., *Adv. math.*, I, 1 [= Us. 227]; trad. Festugière *(in : Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 51). — Le grec dit littéralement que les disciples de Platon et d'Aristote sont πολυμαθεῖς, – c.-à-d. : *très savants*.

7. CICÉRON, *De fin.*, I, VII, 26 : *vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior [...] aut ne deterruisset alios a studiis.*

ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant »[1]. La science suprême est l'art de vivre *(ars vivendi),* et non point la connaissance des arts libéraux[2]. Aussi n'y a-t-il pas lieu de « s'user *(se conterere)* comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux *(a falsis initiis profecta),* ne peuvent être vraies, et qui, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie agréable et meilleure »[3]. Or l'étude de la philosophie ne requiert, précisément, ni entraînement ni éducation préalable[4].

Enjoindre de « fuir à voile déployée toute *paideia* »[5] signifie donc que le temps du bonheur ayant toujours-déjà sonné, il n'y a pas lieu d'allonger encore le *délai* qui nous sépare de celui-ci en étudiant les arts libéraux. Éluder le prélude, le long entraînement que nous proposent Platon, Aristote ou même Démocrite[6], – tel est le sens de cette invitation à la fuite. La critique de la *paideia* doit ainsi être rapportée à la thématique de l'*urgence du philosopher,* et nous devons comprendre cette critique comme une incitation à « nous mettre au bonheur »[7].

En tant que culture générale (ἐγκύκλιος παιδεία), l'éducation classique, écrivait l'historien Henri-Irénée Marrou, s'était en quelque sorte proposé de produire « un tissu humain indifférencié, mais de très haute qualité intrinsèque, prêt à obéir à toutes les injonctions de l'esprit ou de la conjoncture, καιρός »[8]. C'est en un sens la tâche même qu'Épicure assignait, comme on va le voir tout à l'heure, à la philosophie : nous rendre heureux à titre *irréversible,* nous préparer à toutes les situations[9]. Mais en tant qu'ensemble de disciplines spéciales, l'essentiel du programme de la παιδεία était plus prosaïquement

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 72 [= Us. 227]. — N'entend-on pas, d'ailleurs, la racine παῖς (enfant) dans le mot παιδεία ? Varron et Cicéron, en traduisant ce dernier terme par le latin : *humanitas* (cf. AULU-GELLE, *Nuits attiques,* XIII, XVI, 1), ne feront donc que sanctionner la perversion que constitue une instruction devenue à elle-même sa propre fin.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 72.

3. *Ibid.*, I, XXI, 72.

4. Diogène le Cynique déclarait déjà que l'enseignement (διατριβή) de Platon n'était qu'une perte de temps (κατατριβή) (D. L., VI, 24).

5. D. L., X, 6 : παιδείαν πᾶσαν... φεῦγε ; — *omnem disciplinam,* dit Quintilien, en traduisant ceci (*Instit. or.*, XII, II, 24 [= Us. 163]).

6. Cf. notamment : PLATON, *La République,* livre VII, 522 c-531 d, – où le terme "prélude" correspond au grec προοίμια.

7. Expression de M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 42).

8. MARROU (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Paris, 1948; rééd. : Seuil (Points/Histoire), s. d., t. I, p. 331.

9. Cf. ci-dessous : *Chap. I, § 5* (= p. 61 sq.).

constitué par les sept arts dits "libéraux" que le Moyen âge devait reprendre à la tradition scolaire de la basse Antiquité, et dont la liste – arrêtée définitivement vers le Ier siècle av. J.-C., entre Denys le Thrace et Varron – comprenait les trois arts littéraires du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et les quatre disciplines mathématiques du *quadrivium* (géométrie, arithmétique, astronomie, théorie musicale)[1]. C'étaient autant d'exercices préparatoires (προγυμνάσματα), de propédeutiques (προπαιδεύματα)[2] censées prédisposer l'esprit à recevoir ensuite les formes supérieures du savoir : ce ne sont là, dit Épicure, que des *pertes de temps* pour qui a bien compris qu'il n'est urgent que d'être heureux. Aussi Polyène, dont on assure qu'il avait été un mathématicien de talent, tint-il toute la géométrie pour inutile et fausse après qu'il eut rejoint le Jardin d'Épicure[3].

Il faut encore ajouter à ceci qu'outre sa technicité et sa spécialisation croissantes durant l'époque hellénistique, la *paideia* avait traditionnellement été investie d'une finalité *politique*. Platon, et après lui Aristote, n'avaient guère traité de l'éducation que dans le cadre et en fonction du problème politique[4]. Les philosophes hellénistiques qui lui consacrèrent un traité séparé (Περὶ παιδείας ou Περὶ παίδων ἀγωγῆς) ne devaient sans doute point désavouer formellement cette très étroite liaison : mis à part Aristippe, le précurseur en la matière, ce furent, en effet, pour la plupart des élèves d'Aristote lui-même (Théophraste, Aristoxène) ou des philosophes du Portique (Cléanthe, Zénon, Chrysippe), – peu suspects d'avoir pu déconseiller l'action politique à leurs sectateurs aussi vivement que le fit Épicure[5].

Il y avait enfin dans la *paideia* hellénistique une ambiguïté essentielle qui devait, aux yeux d'Épicure, suffire à en signaler la faiblesse. Désignant indistinctement l'éducation et la culture, elle constituait l'idéal de ce qu'on a appelé une « culture de conférenciers »[1], dans laquelle l'éloquence, l'érudition et la récitation elle-même – bref, tout ce qui est scolaire dans la vie de l'esprit – tendait à prendre nettement le pas sur la méditation originale et personnelle. On comprend alors assez bien que le philosophe du Jardin ait vitupéré les « fanfarons » et autres « artistes du verbe », ainsi que les « gens qui font étalage de la culture *(paideia)* jugée enviable par la foule » et les ait opposés à « ceux que forme l'étude de la nature ». Ceux-là « s'enorgueillissent de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances » ; ils sont « fiers et indépendants » : ils ne se règlent pas, tels de vulgaires rhéteurs, sur l'opinion d'autrui[2].

Ainsi, note G. Arrighetti, « parce qu'il avait assigné à la philosophie la fonction d'une médecine de l'âme », Épicure pouvait, par conséquent, « proclamer l'inutilité de la culture »[3].

2. *Une physique en vue de l'éthique*

La physique comme médication

Festugière a justement souligné que le rejet de l'éducation libérale qu'avaient prônée ses devanciers est étroitement lié chez Épicure à la thèse selon laquelle la science est, comme on dit, *en vue de l'éthique*. La seule propédeutique que celui-ci juge indispensable à l'obtention du vrai bonheur, c'est en effet la science de la nature ou physique, laquelle supprime en nous tous les motifs de crainte. Et encore cette « propédeutique » n'en est-elle pas une, à vrai dire, puisque, d'une part, la physique constitue – et constituera jusqu'au dix-septième siècle – une *partie* de la philosophie elle-même[4], et que, d'autre part, le bonheur est, en l'occurrence, immédiat[5] : Épicure déclare en effet que « dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien, avec

1. C'est le grammairien africain Martianus Capella (Ve siècle), auteur des *Noces de Mercure et de la Philologie,* qui paraît avoir légué au Moyen âge les figures des arts libéraux telles qu'elles ont été sculptées ou peintes dans nombre d'églises médiévales (Laon, Auxerre, Paris, Sens, Fribourg, et surtout Chartres).

2. Cf. PHILON, *Congr.,* 9 (= *Sur les études préparatoires*), et ORIGÈNE, *Lettre à saint Grégoire le Thaumaturge,* I.

3. CICÉRON, *Acad.,* II, XXXIII, 106 : *Polyaenus, qui magnus mathematicus fuisse dicitur, is posteaquam Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit...*

4. Cf. PLATON, *La République,* l. II, III et VII ; ARISTOTE, *La Politique,* l. VII et VIII.

5. D. L., II, 85 ; V, 42 ; VIII, 15 ; VII, 175 ; VII, 4 ; QUINTILIEN, *Instit. or.,* I, II, 17.

1. MARROU (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* op. cit., t. I, p. 294.

2. *Sentence Vaticane 45* : Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

3. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1960 : *Introduzione,* p. XVIII ; 2e éd., 1973.

4. L'ouvrage fondamental de la mécanique classique (newtonienne) s'appelle encore, notons-le bien : *Principes mathématiques... de la philosophie naturelle* (1687), – c'est-à-dire : de la *physique*.

5. C'est pourquoi la formule de Rist (*Epicurus. An introduction,* Cambridge, Univ. Press, 1972, p. 41), selon laquelle l'étude de la nature constituerait aux yeux d'Épicure un « mal nécessaire », ne nous satisfait qu'à demi.

peine vient le fruit; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble »[1].

Bailey évoque à ce propos « un plaisir naturel de l'intellect » qui naîtrait, somme toute, de l'investigation scientifique en tant que telle[2]. Mais ce plaisir, notons-le bien, n'est jamais qu'obliquement suscité par la possession de la vérité. Car Épicure déclare qu'on pourrait fort bien *se passer* de la physique si elle n'était point nécessaire au salut de notre âme : comme discipline théorétique, elle ne vaut guère plus qu'aucune autre. « Si les conjectures inquiètes au sujet des phénomènes célestes ne nous tourmentaient en rien, et celles au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose ayant rapport à nous, et encore le fait de ne pas connaître les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science de la nature »[3].

Sans la claire connaissance de ce que toute chose existante se ramène au mouvement éternel des atomes dans le vide et, partant, sans la certitude de notre insensibilité posthume, – nul bonheur stable ne nous serait accessible : « de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs »[4].

« De la physique, tout se tire, déclarera pareillement le Torquatus du *De finibus* : le courage en face de la peur de la mort; la fermeté en face des terreurs de la superstition; l'absence de trouble dans l'âme, d'où a disparu toute ignorance à l'égard des choses cachées; la tempérance, une fois qu'on a débrouillé ce qui concerne la nature et les genres de désirs »[5]. Voilà qui mène bel et bien à l'idée que la philosophie, et tout particulièrement la philosophie *naturelle,* science qui enseigne les causes pour chaque chose et les principes d'intelligibilité du tout, n'est nullement « à elle-même sa propre fin », – contrairement

1. *Sentence Vaticane 27 :* Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

2. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 233.

3. *Maxime fondamentale XI :* Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

4. *Maxime fondamentale XII :* Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

5. CICÉRON, *De fin.,* I, XIX, 64 : *Sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata et moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis...*

à ce qu'avait affirmé Aristote[1]. Épicure a subordonné la recherche de la vérité physique à la poursuite du bonheur : il faut se persuader tout d'abord, déclare, en conséquence, l'auteur de la *Lettre à Pythoclès,* que « la connaissance des phénomènes du ciel, qu'on les considère en connexion avec d'autres ou indépendamment, n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance, comme aussi toutes les autres recherches »[2].

Posologie des études théoriques : la théorie des explications multiples

Pour expliquer les phénomènes, les épicuriens affectionnent tout particulièrement le raisonnement expérimental en forme de *modus tollens*[3] : ils appellent celui-ci méthode de *non-infirmation* (οὐκ ἀντιμαρτύρησις)[4]. Lorsqu'on affirme, par exemple, que le vide existe, on se fonde, selon leur canonique, sur ce que si le vide *n'existait pas,* alors le mouvement serait impossible; or le mouvement est effectif; par conséquent, le vide existe[5]. Nier la thèse de l'existence du vide expose à soutenir une évidente absurdité (en l'occurrence, l'irréalité du mouvement local); absurdité que la sensation toujours infaillible – et dont Diogène avait plaisamment soutenu la cause en parvenant à donner le tournis aux partisans de l'immobilité de l'être[6] – suffit à réfuter à tout instant.

Mais il advient aussi, lorsqu'on tâche d'« inférer à partir des signes au sujet [...] de l'invisible »[7], qu'une opinion s'accorde avec les

1. ARISTOTE, *Métaphysique,* A, 2, 982 b.

2. *Pyth.,* § 85-86 : Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

3. La logique symbolique moderne formalise ainsi le *modus tollens :*
[(A —> B) & non-B] —> non-A.

4. Cf. SEXT. EMP., *Adv. math.,* VII, 213 [= Us. 247].

5. *Hér.,* § 40 et LUCR., *DRN,* I, 335-345. — Cf. ce que disent, sur ce type de raisonnement (par "contraposition"), Ph. H. & E. A. DE LACY, dans leur éd. de PHILODEMUS : *On Methods of Inference, A Study in Ancient Empirism* (Philadelphie, Philological Monographs Publ. by the American Philol. Assoc., 1941 ; notamment : p. 14 sq., 129 sq., 138 sq.).

6. Cf. D. L., VI, 39.

7. *Hér.,* § 38. — La σημείωσις, l'inférence à partir des signes, peut se faire soit au sujet de l'invisible (τὸ ἄδηλον) soit au sujet de « ce qui attend confirmation » (τὸ προσμένον), autrement dit relativement à ce qui, dans ce dernier cas, est *en attente de perception* (ainsi, d'après certains indices, je forme au sujet de l'homme qui s'approche l'opinion que « c'est Platon ». S'approche-t-il un peu plus : mon opinion reçoit – ou non – confirmation, du fait de l'évidence qui s'impose désormais à moi). — Cf. sur ce point : *Hér.,* § 38, et surtout : SEXT. EMP., *Adv. math.,* VII, 203-216 [= Us. 247].

phénomènes sans que l'expérience nous permette pour autant de réduire à l'absurde, d'*infirmer* sa contradictoire. C'est que plusieurs hypothèses relatives aux causes imperceptibles, aux choses invisibles (τὰ ἄδηλα) qui, par définition, ne tombent pas sous les sens, peuvent alors être raisonnablement formulées pour rendre compte des phénomènes empiriques que nous constatons.

Ainsi, lorsque l'on étudie les phénomènes célestes (τὰ μετέωρα), qui sont certes aperçus de nous mais dont l'éloignement rend les causes rien moins qu'évidentes[1], c'est là ce dont on doit constamment se souvenir[2]. La foudre, par exemple, pourra être expliquée par la rupture violente d'une masse de vents tourbillonnants s'embrasant à la longue ; ou, aussi bien, par la chute d'un feu préexistant, qui vient à crever des nuages qu'une montagne empêche d'avancer et comprime ; « et la foudre peut encore être produite de beaucoup d'autres façons », ajoute l'auteur de la *Lettre à Pythoclès*[3]. Épicure (ou, du moins, l'un de ses proches disciples)[4] ne clôt jamais la liste des explications possibles d'un phénomène céleste. Il prend régulièrement le soin de préciser que tous les autres modes de causalité dont on peut constater l'accord avec les phénomènes sont également recevables[5]. « Qu'on tienne seulement le mythe à l'écart », se borne-t-il à ajouter[6]. « Épicure, rapporte Sénèque, blâme ceux qui prétendent que parmi toutes ces causes, c'en est une déterminée qui a lieu, car pour lui c'est de la témérité que de porter un jugement apodictique sur ce qui ne peut être déduit que de conjectures »[7]. On voit bien, commente Marx, qu'« il n'y a aucun intérêt à rechercher les causes réelles des objets. Il ne s'agit que d'un apaisement *(Beruhigung)* du sujet qui explique »[8].

On s'arrêtera un court instant sur les implications épistémologiques d'une pareille attitude. N'en déplaise aux hagiographes

1. C'est en ce sens que ces phénomènes sont regroupés dans le genre des ἄδηλα (*sc.* des choses invisibles), au même titre que les atomes, le vide, etc. – c'est-à-dire au même titre que tout ce qui est *absolument* invisible.

2. Épicure (*Hér.*, § 37) recommande « une activité incessante dans la science de la nature » (παρεγγυῶν τὸ συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογίᾳ).

3. *Pyth.*, § 103-104 : καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι.

4. On trouvera une liste fort substantielle de partisans de l'authenticité ou de l'inauthenticité de la *Lettre à Pythoclès* dans l'ouvrage de LÜCK : *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez*, Diss. Breslau, 1932, p. 10.

5. Cf. *Pyth.*, § 96 et 102.

6. *Ibid.*, § 104 : μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω ; cf. également : *ibid.*, § 115.

7. SÉNÈQUE, *Quaestiones naturales*, VI, XX, 5 [= Us. 351] : *... et illos qui aliquid unum ex istis esse adfirmaverunt, corripit [Epicurus], sit arduus de his quae coniectura sequenda sunt aliquid certi promittere.*

8. MARX (K.), *Dissertation*, op. cit., p. 232.

d'Épicure, elle est foncièrement anti-scientifique, – au sens où nous, modernes, entendons le mot *scientifique*. D'abord, parce qu'elle exclut toute mathématisation des disciplines d'observation, en une époque où les penseurs spiritualistes portaient volontiers leur esprit vers la considération des figures et des nombres[1]. Ensuite, parce que les phénomènes sont donnés une fois pour toutes ; le stock en est fixé. Ni Épicure, ni même Lucrèce, ne semblent avoir espéré d'un quelconque progrès des sciences appliquées le montage expérimental ou, plus simplement, la découverte fortuite de phénomènes susceptibles de confirmer leurs vues concernant la nature. Celle-ci est d'emblée connue de nous pour autant qu'elle a à l'être : toute investigation qui tendrait à outrepasser ce que nous en savons serait vaine et illimitée. Épicure condamne même explicitement, dans le livre XI du Περὶ φύσεως, l'activité technique mise au service de la science pure et, plus précisément, la construction des ὄργανα, des machines astronomiques bâties pour améliorer notre connaissance du ciel : cette « extension de l'art au-delà du soulagement immédiat de la vie humaine »[2] est dénoncée comme un προσποίημα, une vaine prétention, et une violence faite aux choses, une παραβίασις[3].

***

Cela étant posé, l'historien des sciences peut certes se demander ce qu'Épicure entend lorsqu'il déclare que « le concours de plusieurs explications en même temps n'est pas impossible »[4]. Veut-il signifier qu'un phénomène ponctuel (*ce* coup de tonnerre, par exemple) peut être dû à plusieurs causes concourantes et simultanées ? ou bien qu'un

1. Il faut toutefois prendre garde à ne pas manquer ici de sens historique. Et l'on pourrait, avec G. COGNIOT (cf. la *Préface* à son choix de textes de Lucrèce, Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 39 sq.), mettre en doute la filiation en ligne directe que Koyré voulait établir dans ses *Études galiléennes* entre la science moderne et Platon (Paris, Hermann, 1966 ; notamm. : p. 224-228) : car le mathématisme platonicien, si l'on nous permet cette irrévérence, est étroitement solidaire de tout ce qu'Épicure tient à juste raison pour les *boniments* de Platon (théologie astrale, finalisme, etc.).

2. L'expression est de Mme M. ISNARDI-PARENTE (cf. "*Physis* et *technè* dans quelques textes épicuriens", *Actes Budé*, p. 266).

3. Frag. du livre XI du *Peri phuseos* d'Épicure, cité par M. Isnardi-Parente, *Actes Budé*, loc. cit., p. 266 : προσποίημα καταλείπει καὶ παραβίασιν τοῦ τὰ ἐπὶ τοῦ ὀργάνου δείγματα τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν κατασκευάζειν τοῖς κατὰ τὰ μετέωρα φαινομένοις κτλ.

4. *Pyth.*, § 96.

certain genre de phénomènes (*le* tonnerre) est dû tantôt à une cause, tantôt à une autre ?[1]

Pour l'épicurien, cependant, la question n'est pas tant de savoir si nous pourrons un jour démêler ou non l'écheveau des multiples explications que l'on peut proposer des phénomènes "météorologiques" ou des phénomènes singuliers[2] – et dire alors quelle est, pour chaque effet particulier, sa véritable cause parmi la liste de ses causes possibles : il s'agit surtout de se rendre compte qu'il est suffisant à notre quiétude de pouvoir dresser de telles listes. « Il ne faut pas croire, écrit Épicure, que notre manière de traiter ces phénomènes n'a pas atteint l'exactitude telle qu'elle importe à notre tranquillité et à notre bonheur »[3].

La théorie dite des *explications multiples* apparaît ainsi comme une conséquence obligée de l'hédonisme radical d'Épicure : en matière d'investigations touchant à la nature des choses, nous dit le philosophe-médecin, il convient de ne pas dépasser la dose prescrite pour l'obtention du bonheur. Relativement aux phénomènes que les Grecs appellent *météores,* point n'est besoin d'admettre une explication et d'en rejeter une autre qui serait « également en accord avec les phénomènes »[4], quand on dispose contre le trouble d'un large *spectre* de médications d'efficacité comparable, parmi lesquelles il est vain de choisir ou d'éliminer.

La sagesse épicurienne est, on l'a vu, une manière de bréviaire psychothérapeutique. En tant que telle, elle se devait d'établir un mode d'emploi des remèdes qu'elle proposait à l'homme malade et, tout particulièrement, une *posologie* des études théoriques portant sur la nature des choses : elle proclame donc qu'au-delà d'un certain seuil, d'une certaine mesure, l'explication des phénomènes physiques devient affaire de sophistes et de beaux parleurs, et nuit plutôt qu'elle ne contribue au bonheur[5].

1. Selon M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 37), c'est la première interprétation qui est la bonne : un phénomène ponctuel est toujours dû (indéterminément) à une et à *une seule* de ses causes possibles.

2. Cf. Lucr., *DRN,* VI, 703-737. — Notons que pour ce genre de phénomènes *singuliers* – et ce, dans tous les sens du terme –, Lucrèce n'hésite pas à écrire qu'il énumère une série de causes possibles *« dont une seule pourtant sera la vraie »* (*DRN,* VI, 704).

3. *Hér.,* § 80 : καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

4. *Pyth.,* § 87 : ...ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ. — C'est-à-dire : qui n'est pas plus infirmée par les phénomènes que l'hypothèse envisagée en premier lieu.

5. Cf. la *Sentence Vaticane 45,* que nous citons ci-dessus, p. 25, note 2, ainsi que *Pyth.,* § 114 : « donner une explication unique de ces choses ne convient qu'à ceux qui veulent, par des récits de prodiges, étonner la foule » (τὸ δὲ ἁπλῶς ἀποφαίνεσθαι περὶ τούτων καθῆκόν ἐστι τοῖς τερατεύεσθαί τι πρὸς τοὺς πολλοὺς βουλομένοις).

Dans sa quête d'une science qui fût délivrance et remède, il était logique qu'Épicure négligeât ce qui, au sein même de la science, est seulement connaissance *pour la connaissance* et qu'il manifestât, selon l'expression de Nizan, une « profonde indifférence » à l'égard des explications spéciales[1]. La philosophie est un art engagé : c'est l'art de vivre, et c'est même l'art de vivre heureux. Aussi, rien de ce qui n'est pas indispensable au bonheur n'échappe à son indifférence. Car il n'est de savoir utile que celui qui répond au besoin naturel d'être heureux.

3. Bonheur et convictions inébranlables : le dogmatisme épicurien

Marx assure qu'Épicure procède « avec une nonchalance sans bornes *(grenzenlosen)* dans l'explication des divers phénomènes physiques »[2]. Cette formule ne saurait cependant être prise à la lettre : il existe en vérité des *bornes* intangibles que ne saurait jamais outrepasser la liste toujours ouverte des explications relatives à un phénomène donné ; ce sont celles même de la doctrine atomistique, avec laquelle toute explication doit être rigoureusement compatible. Il semble même qu'une certaine *langue de bois* ait été fréquemment imputée aux disciples, tant leur assurance paraissait incongrue du point de vue des adversaires de l'école[3]. Et Lucrèce, qui invite maintes fois Memmius à écouter la « véritable doctrine » *(vera ratio)*[4], déclare d'emblée à celui-ci : « c'est un système qui pénètre l'essence même du ciel et des dieux que je me prépare à t'exposer ; je veux te révéler les principes des choses, etc. »[5].

1. Nizan (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité. Démocrite. Épicure. Lucrèce,* Paris, Éd. Sociales Internationales, 1938, p. 55.

2. Marx (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 232.

3. Cf. Cicéron, *De nat. deor.,* I, viii, 18 : « Là-dessus Velleius commença, à la manière si assurée qu'on leur connaît, en ne craignant rien tant que de paraître douter de quoi que ce soit *(nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur),* – comme s'il venait de descendre de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure ». — Cf. également : *ibid.,* I, xxiv, 66 ; I, xxx, 84 et I, xxxiv, 93. — Ce ne sont, d'ailleurs, pas moins de 26 philosophes que Velleius critique l'un après l'autre avant de passer à l'exposé de l'enseignement d'Épicure ! (cf. *ibid.,* I, § 25 à 41).

4. Lucr., *DRN,* I, 51. — Cf. également : *ibid.,* I, 333 ; I, 401 ; III, 581 ; III, 603 ; etc.

5. *Ibid.,* I, 54-55 :
Nam tibi de summa caeli ratione deumque
disserere incipiam et rerum primordia pandam...

Certes, la principale caractéristique de l'investigation « météorologique » consiste en l'acceptation de *plusieurs* explications d'un même phénomène comme également vraies. « Mais, note Bailey, quand on examine la théorie d'Épicure concernant la constitution ultime du monde physique, on s'aperçoit immédiatement que cette multiplicité de causes et d'explications a disparu. Il n'y a pas d'hésitation quant à l'explication vraie, et la suggestion d'une possible alternative n'est ici perceptible *en aucune occasion*. L'atomisme n'est pas l'une parmi plusieurs théories possibles de l'univers, et l'on ne trouve dans aucun de ses compartiments la moindre allusion à ce que quelque vue étrangère à la doctrine d'Épicure lui-même pût être vraie »[1]. Pierre Boyancé faisait déjà valoir la même thèse, en polémiquant là-dessus avec Sartre : les explications multiples ne peuvent jamais valoir que dans le cadre général de l'atomisme ; la physique n'est pas vraie parce que libératrice, mais c'est parce qu'elle est vraie qu'elle est libératrice[2].

Il faut donc bien prendre garde à ceci qu'Épicure, malgré son sensualisme et les aberrations phénoménistes auxquelles peut conduire parfois celui-ci[3], est tout le contraire d'un sceptique. Qu'il ait pu tenir Pyrrhon en très haute estime ne change rien à l'affaire[4]. S'il est vrai qu'il convient de ne pas étudier sa morale sans la mettre en rapport avec la théorie physique qui la sous-tend[5], s'il est vrai également que nous avons affaire à un *système* dont les parties sont étroitement reliées entre elles[6], alors on doit toujours se rappeler que c'est sur un dogmatisme d'une rare rigidité que l'éthique épicurienne prend appui.

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 264-265.

2. Cf. BOYANCÉ (P.), "Épicure et M. Sartre", *Revue philosophique*, CXLIII, 1953, p. 426-431. — « Épicure, avait écrit J.-P. Sartre, reconnaît qu'un nombre indéfini d'explications différentes pourraient être aussi vraies que le matérialisme, c'est-à-dire rendre aussi exactement compte des phénomènes » ("Matérialisme et révolution", *Les Temps modernes*, 1946 ; repris *in* : *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 191).

3. Par exemple, l'affirmation selon laquelle « la grandeur du soleil, de la lune et des autres astres [est] plus grande ou un peu plus petite que la grandeur perçue, ou enfin égale à celle-ci » (*Pyth.*, § 91).

4. Cf. D. L., IX, 64. — L'anthropologie pyrrhonienne, qui soulignait la relativité des coutumes et des valeurs morales (cf. D. L., IX, 83-84), suffirait amplement à justifier une telle admiration. Rappelons par ailleurs que le terme "ataraxie" se rencontre déjà chez Pyrrhon (... et, avant lui, chez Démocrite).

5. En 1928, C. Bailey déplorait qu'on n'ait pas (ou si peu) suivi cette règle méthodologique avant lui (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 482).

6. *Ibid.*, p. 232 : *the whole system is very closely interrelated in its parts*. — M. Isnardi-Parente est revenue, plus récemment, sur la forte « exigence de systématisme » qui habite cette philosophie ; cf. son article : "Epicuro e il carattere 'pratico' della filosofia dell'ellenismo", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XXXIII, 1, 1978, 3-29.

Le sage, déclarait Épicure lui-même, a un comportement dogmatique et non sceptique[1]. Bien mieux : c'est son avantage sur tous de savoir avec conviction[2]. « La certitude des principes [est condition] de l'apaisement », a écrit en ce sens Mme Rodis-Lewis[3] : Épicure, au dire de Lucrèce, nous a, bel et bien, révélé « *toute* la nature des choses »[4].

Aussi est-il d'autant plus surprenant que sa pensée ait été si souvent gauchie sous ce rapport que lui-même s'est explicitement exprimé à ce sujet[5]. Si, comme l'a dit Jean Brun, Épicure ne cherche pas l'explication mais seulement *une* explication des phénomènes célestes[6], il établit cependant une distinction très nette lorsqu'il traite de la recherche des causes de ces phénomènes célestes (et, plus généralement, de celle de tous les faits *invisibles*) : distinction entre « les choses dont il n'y a qu'une explication unique » (τὸ μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον) et « celles qui en comportent plusieurs » (τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον)[7]. Pour ce qui est des phénomènes « dominants » ou principaux (τὰ κυριώτατα), déclarait-il un peu plus haut dans la même *Lettre à Hérodote*, « il n'y a pas d'explication multiple ni de possibilité qu'il en soit ainsi ou d'une autre manière »[8].

Le début de la *Lettre à Pythoclès* est encore plus direct à cet égard : Épicure – si c'est bien de lui qu'il s'agit – y demande en effet qu'on prenne bien soin de distinguer entre « les choses qui n'ont qu'une seule façon de s'accorder avec les phénomènes » et les phénomènes qui, comme ceux du ciel (τὰ μετεώρα), « admettent plusieurs causes de leur production et plusieurs déterminations de leur essence en accord avec les sensations »[9]. Sont donnés à titre d'exemples de certitudes absolues

1. D. L., X, 121 [= Us. 562] : δογματιεῖν τε [τὸν σοφὸν] καὶ οὐκ ἀπορήσειν [Ἐπικούρῳ δοκεῖ].

2. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1117 f [= Us. 222].

3. RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 63 ; cf. *ibid.*, p. 58 : « assurance spéculative et sécurité pour l'âme vont ici de pair ».

4. LUCR., *DRN*, V, 54 :
... *atque omnem rerum naturam pandere dictis.*

5. Cf. BRUNSCHVIG (L.), *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922, p. 164 : l'auteur entendait que l'on tînt Lucrèce et ses maîtres grecs pour les « ancêtres du pragmatisme ».

6. BRUN (J.), *L'Épicurisme*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1959, p. 140.

7. *Hér.*, § 80. — Nous adoptons ici la traduction d'O. Hamelin.

8. *Ibid.*, § 78 : ἔτι τε οὐ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως πως ἔχειν.

9. *Pyth.*, § 86 : le grec dit qu'il faut distinguer entre, d'une part : πάντα τὰ τοιαῦτα δὴ ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν et, d'autre part, ταῦτα

la réelle et universelle existence des corps et du vide à l'exclusion de toute autre nature, le caractère insécable des éléments premiers et – notons-le tout particulièrement dans le cadre de cette étude – les conclusions des « raisonnements sur les genres de vie »[1]. Épicure avait ainsi formellement pris la peine de signaler à ses disciples que d'une physique aux principes absolument vrais dérivait nécessairement une éthique qui est seule, absolument *seule*, qualifiée pour nous rendre heureux.

Voilà qui paraît notablement circonscrire cette liberté herméneutique, ce quasi-indifférentisme séméiologique, qu'on dit trop souvent qu'Épicure concédait sans mesure à l'apprenti physiologue[2]. Est finalement frappée d'interdit heuristique toute explication qui, née sur le sol de la *mythologie*, ne pourrait s'accorder à quelqu'une des vérités absolues que constituent les « éléments capitaux du système de la nature », consignés dans la *Lettre à Hérodote*[3]. N'est, en l'occurrence, recevable que ce qui est de l'ordre du *vraisemblable* (τὸ πιθαλογούμενον)[4]. C'est que toute explication, en effet, qui serait incompatible avec les cadres rigoureux de la pensée atomistique contreviendrait à notre but unique et permanent, qui est l'obtention du plaisir.

γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.

1. *Pyth.*, § 86 : [ἡ θεωρία] τοῖς περὶ βίων λόγοις.

2. Cf. à ce propos : ARRIGHETTI (G.), "La structure de la lettre d'Épicure à Pythoclès"; *in : Actes Budé*, 1968, p. 236-252 (= trad. d'une étude parue dans les *Studi classici e orientali*, vol. XVI, 1967, 117-128).

3. *Hér.*, § 83 : Ταῦτά σοι, ὦ Ἡρόδοτε, ἔστι κεφαλαιωδέστατα ὑπὲρ τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐπιτετμημένα.

4. *Pyth.*, § 87.

I

LE TEMPS DU PLAISIR

1. Une éthique d'extrême urgence

Dans un paragraphe de sa *Philosophie morale*[1], judicieusement intitulé *"La hâte d'arriver au but suprême"*, Jacques Maritain écrivait à propos de l'épicurisme et du stoïcisme : « Dans les deux cas une certaine hâte vis-à-vis de la Fin ultime me paraît significative. Les deux systèmes sont l'œuvre de philosophes également pressés d'atteindre le but, et de porter l'homme au Bonheur »[2]. Assurément, c'est une éthique d'*extrême urgence* que nous a proposée Épicure : il faut, sans plus tarder, nous mettre à l'école du bonheur en étudiant la philosophie et, dès lors, ne plus songer à quitter cette étude. La philosophie constitue, en effet, aux yeux du maître du Jardin, « une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse »[3]. Aussi, différer de philosopher, est-ce différer d'être heureux.

La nature, écrira Lucrèce, a tout le temps de procéder selon la méthode des essais et des erreurs ; « les innombrables éléments des choses, heurtés de mille manières et de toute éternité par de nombreux chocs extérieurs, entraînés d'autre part par leur propre poids, n'ont cessé de se mouvoir et de s'unir de toutes les façons, d'essayer toutes les créations dont leurs diverses combinaisons étaient susceptibles »[4] :

1. MARITAIN (J.), *La Philosophie morale*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Idées"), 1960, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 92.

3. Cité par SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, XI, 169 [= Us. 219] : ἐπαγγέλλονται γὰρ τέχνην τινὰ περὶ τὸν βίον παραδώσειν, καὶ διὰ τοῦτο Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

4. LUCR., *DRN*, V, 422-426 :
sed quia multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri,
omnimodisque coire atque omnia pertemptare,

c'est qu'ils disposaient de l'infini du temps pour errer et aboutir enfin à former les assemblages que nous donne à voir l'expérience[1]. Pour ce qui est de nous – à l'inverse – notre course est bornée, notre temps est compté, et celui que l'on perd ne se rattrape plus. Aussi un « plan arrêté », un « esprit clairvoyant »[2], nous sont-ils particulièrement nécessaires pour ne point dilapider l'unique chance que nous a une fois concédée le hasard. C'est pourquoi l'on doit louer Épicure qui nous a indiqué la ligne la plus *droite*[3], la voie la plus simple et la plus directe qui puisse nous acheminer au salut[4].

***

« Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme » (πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον), proclame d'emblée la *Lettre à Ménécée*[5]. *Urgence* de la philosophie : même le sujet, somme toute secondaire, des météores, c'est « diligemment » (ὀξέως), sans plus tarder, que Pythoclès doit en entreprendre l'étude, s'il veut gagner « l'ataraxie et une ferme confiance » (ἀταραξία καὶ πίστις βέβαιος)[6]. La plupart meurent avant d'avoir vécu : « tout homme sort de la vie comme s'il venait juste de naître »[7]. Nécessaire *constance* de l'investigation philosophique, lorsqu'enfin on s'y est une fois attelé : car l'étude de la physique (et plus généralement de la philosophie) créant les conditions d'une parfaite sérénité, « une activité incessante » (συνεχὲς ἐνέργημα) est à cet égard prônée par le Maître[8].

Les hommes, « pris trop profondément dans le cercle de quelqu'une des occupations courantes »[9], diffèrent de jouir. « Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant qui n'es pas de demain, tu

quaecumque inter se possent congressa creare...

1. LUCR., *DRN*, V, 427 : *[primordia rerum] magnum volgata per aevom...*

2. Nous reprenons à dessein les termes mêmes que Lucrèce emploie négativement lorsqu'il *refuse* qu'on imagine la moindre finalité, le moindre plan concerté, dans les atomes qui – en vertu de processus aveugles et fort longs – se sont arrangés de façon à constituer notre monde : il n'y avait là aucun *consilium* (V, 419), écrit-il, – aucune *sagax mens* (V, 420).

3. LUCR., *DRN*, VI, 27-28 : *recto... cursu.*

4. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 57 : *o praeclaram beate vivendi et apertam et simplicem et directam viam!* s'exclame l'épicurien Torquatus.

5. *Mén.*, § 122.

6. *Pyth.*, § 85-86.

7. *Sentence Vaticane 60* : Πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

8. *Hér.*, § 37.

9. *Pyth.*, § 85.

ajournes la joie (ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον) ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé »[1]. Ainsi, dira Pascal, « nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais »[2]. Partant, c'est *toute affaire cessante* qu'il convient de « méditer sur ce qui procure le bonheur, puisque, lui présent, nous avons tout, et, lui absent, nous faisons tout pour l'obtenir »[3]. Si nous discernions bien la cause de notre mal, chacun, écrit Lucrèce, *« laissant là tout autre objet » (iam rebus quisque relictis)*, s'appliquerait à étudier aussitôt la nature[4]. Et tout se passe comme si la protreptique épicurienne, au moment d'arracher l'homme malade à la quotidienneté, ne répugnait pas à jouer quelque peu de l'inquiète *tension* du désir comme d'une manière de levier psychologique et éthique : le moyen, en effet, qu'il ne soit déjà plus malade, celui à qui l'on vient proposer des remèdes ?

On trouverait sans peine l'expression d'une semblable inquiétude dans la parénétique stoïcienne ; ainsi Épictète s'en prend-il à peu près dans les mêmes termes qu'Épicure à celui qui diffère de se redresser : « si toujours tu ajoutes les délais aux délais (ἂν νῦν ἀμελήσῃς καὶ ῥᾳθυμήσῃς, καὶ ἀεὶ προθέσεις ἐκ προθέσεων ποιῇ), si tu remets jour après jour le moment fixé pour t'occuper de toi-même, sans même t'en rendre compte tu n'auras fait aucun progrès, et c'est en profane que tu traverseras la vie et la mort »[5].

Le traité de Sénèque *Sur la brièveté de la vie*[6] est également traversé par l'opposition des « gens occupés » *(occupati)* et de ceux qui savent se ménager une retraite *(otiosi)*[7], car la vie de ces derniers se passe « loin de tout embarras » *(procul ab omni negotio)*[8]. « Vous vivez toujours comme si vous alliez vivre » *(tamquam semper victuri vivitis)*, écrit cet "*epicurean Stoic*" que fut Sénèque, au dire de nombre

1. *Sentence Vaticane 14* : Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι, δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

2. PASCAL (B.), *Pensées* (éd. Brunschvig, frag. 172), Le Livre de Poche (n° 823), p. 84. — Et c'est en puisant chez Sénèque, ou bien encore chez Marc-Aurèle (cf. *Pensées pour moi-même*, IV, 17 et VII, 69) que Pascal aura recopié Lucrèce, – à son insu, probablement.

3. *Mén.*, § 122.

4. LUCR., *DRN*, III, 1071-1072.

5. ÉPICTÈTE, *Manuel*, LI (trad. J. Pépin) ; *in : Les Stoïciens*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1131.

6. SÉNÈQUE, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie* (trad. A. Bourgery), Paris, Les Belles Lettres, 1980 ; cf. notamment : p. 51 et *passim.*

7. SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie ;* cf., par ex., VII, 1 ; IV, 1 ; XII, 4 ; etc.

8. *Ibid.*, XI, 2.

de ses interprètes[1]; « jamais vous ne songez à votre fragilité, vous ne considérez pas tout le temps qui est déjà passé. [...] Le sot oubli de sa condition mortelle, de remettre jusqu'à cinquante ou soixante ans les saines résolutions et de vouloir commencer à vivre à un âge où peu sont parvenus ! »[2]. Ainsi, conclut Sénèque, « le plus grand dommage fait à la vie, c'est l'ajournement » *(dilatio)*[3], autrement dit le μελλησμός que refusait déjà, pour sa part, Épicure[4].

Jointe à l'affirmation selon laquelle l'activité philosophique ne saurait connaître de relâche, cette protreptique dramatisée oppose, à l'évidence, l'épicurisme – et la philosophie hellénistique en général – au *cursus honorum* spirituel et très planifié que Platon avait réservé aux meilleurs d'entre les gardiens. Pour Platon, rappelle M. Conche, « la jeunesse est une période d'épreuve, de formation et de préparation, la véritable pratique de la philosophie étant réservée à l'âge mûr; quant au bonheur de méditer et de philosopher à son aise, il n'appartient (et encore à temps partiel) qu'à ceux "qui survivront" (*Rép.*, VII, 540 a), passé la cinquantaine »[5]. Au lieu qu'Épicure, ainsi que le remarquait C. Bailey, presse *(urges on)* son disciple Ménécée de pratiquer la philosophie *à tout âge*, car l'étude de la philosophie ne requiert aucune éducation ou formation préalable[6].

Ainsi, proclamer l'urgence de la philosophie, c'est dénier derechef à la *paideia* les vertus propédeutiques que les philosophes classiques lui prêtaient. C'est nier qu'une conduite de *détour* – détour par l'abandon irréfléchi aux plaisirs sensuels, par le prétendu service de l'État ou par une formation théorétique spéciale – puisse jamais justifier qu'on diffère un instant d'être heureux.

1. Cf. MOTTO (A. L) et CLARK (J. R.), "Paradoxum Senecae. The Epicurean Stoic", *Classical Weekly*, LXII, 1968, 37-42.

2. SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, III, 4-5, loc. cit., p. 51. — Cf. également : *ibid.*, IX, 1.

3. *Ibid.*, IX, 1 : *maxima porro vitae iactura dilatio est.* — Cf. *ibid.*, VII, 3 : *Nihil minus est hominis occupati quam vivere* (« rien n'est moins le fait d'un homme occupé que de vivre »).

4. Cf. *Sentence Vaticane 14*, citée ci-dessus, p. 39, note 1.

5. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 216, note 1. — Les sages platoniciens ne philosophent qu'*à temps* partiel; en effet, « quand leur tour viendra, ils accepteront de peiner aux tâches d'administration et de gouvernement par amour pour la cité, y voyant non pas une noble occupation, mais un devoir indispensable » (PLATON, *La République*, VII, 540 a-b; trad. É. Chambry).

6. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 504.

2. *La nécessaire mémorisation des principes*

Nécessité des exercices de mémoire d'après les trois lettres d'Épicure

« Pour ceux, Hérodote, qui ne peuvent pas se consacrer à l'étude détaillée de ce que j'ai écrit sur la nature, ni examiner avec attention les ouvrages plus longs que j'ai composés, j'ai préparé un résumé de tout le système (ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας... παρεσκεύασα) afin de leur permettre de retenir d'une manière suffisante dans la mémoire les opinions les plus fondamentales (εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὁλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην). [...] Et ceux aussi qui ont avancé suffisamment dans l'examen des ouvrages complets, il faut qu'ils gardent en mémoire (δεῖ μνημονεύειν) le schéma, réduit aux éléments, du système entier »[1].

Au début de sa lettre sur la physique, Épicure insiste, on le voit, sur l'extrême importance qu'il accorde à la mémorisation des principes fondamentaux de son enseignement. Importance pédagogique, tout d'abord, car les débutants et les non-spécialistes pourront, à l'aide d'un *résumé* (ἐπιτομή) « s'aider eux-mêmes toutes les fois qu'ils toucheront à l'étude de la nature »[2]; importance systématique également, car les disciples les plus avancés y trouveront occasion de s'élever aux « vues d'ensemble » des choses[3], de se « mettre en mémoire » (ἐν τῇ μνήμῃ) ce sans quoi la saisie synthétique du divers ne paraît guère possible, – de bien comprendre et de bien *retenir* les « schémas valables universellement »[4]. Après avoir indiqué les principes les plus généraux de la doctrine atomistique, Épicure marque une pause et redit au jeune homme qu'il convient que ces premières vérités soient « gardées en mémoire »[5].

On trouverait encore une double occurrence de cette incitation insistante dans la même *Lettre à Hérodote :* « déposées dans la mémoire » (ταῦτα ἐν μνήμῃ τιθέμενα)[6], les vérités contenues dans l'abrégé sur la physique pourvoieront à l'ataraxie; car « l'ataraxie, dit encore le philosophe du Jardin, est d'être délivré de toute [...] crainte, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et princi-

1. *Hér.*, § 35.

2. *Ibid.*, § 35; le même terme (ἐπιτομή) réapparaît au § 36. — Cf. également : *Pyth.*, § 85.

3. *Hér.*, § 36.

4. *Ibid.*, § 36. — Dans le grec d'Épicure : les τύποι (schémas) doivent être εὖ... μνημονευομένοι (= bien retenus) par les disciples.

5. *Ibid.*, § 45. — Le terme employé est une nouvelle fois : μνημονευομένοι.

6. *Ibid.*, § 83.

pales »[1]. Le chemin du bonheur passe donc par l'annihilation des troubles qu'induisent en nous les opinions vaines, puis par la *mémorisation* des principes de la vraie doctrine.

De ce point de vue, la *Lettre à Pythoclès* n'est pas en reste, qui se présente comme « un exposé concis et récapitulatif », dont le disciple pourra « se souvenir facilement »[2]. Pythoclès y est instamment convié à « tenir *en mémoire* »[3] ce qu'il va lire au sujet des météores et à en faire une « étude diligente »[4]. Il faudra, dans ce genre d'études (et dans ce genre *seulement*, on l'a vu) avoir « toujours en mémoire la méthode des explications multiples » (τοῦ πλεοναχοῦ τρόπου ἀεὶ μνήμην ἔχῃ)[5], explique un peu plus loin le rédacteur de la même lettre.

Quant à la *Lettre à Ménécée*, si l'on n'y trouve point d'emblée un appel aussi explicite à l'exercice de la mémoire, elle ne diffère cependant point des précédentes à cet égard. Épicure y promet un *compendium* des « éléments du bien vivre » (τὰ στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν)[6], tout comme il annonçait dans l'introduction de la *Lettre à Hérodote* un court « exposé des éléments » (στοιχείωσις) de la physique[7]. Sa visée protreptique, le vocabulaire qui y est employé et, *last but not least*, son *plan*,... en fait, tout concourt à faire de cet *épitomè* éthique un texte interpelant de façon aussi remarquable que les deux précédents la mémoire du destinataire.

Outre qu'on l'y rappelle à la considération du souverain bien, et qu'on l'y convie instamment à la constante méditation de l'enseignement d'Épicure[8], le disciple est invité, dans cette *Lettre*, à *s'habituer* à penser que la mort n'est rien pour nous[9]. Il y est également censé « se rappeler » toujours (μνημονευτέον) que l'avenir n'est ni tout

1. *Hér.*, § 82 : ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων.

2. *Pyth.*, § 84 : ἵνα ῥᾳδίως μνημονεύῃς (*m. à m.* : « afin que tu t'en souviennes facilement »).

3. *Ibid.*, § 85 : διὰ μνήμης ἔχων (M. Solovine traduit : « après avoir gravé [mes idées] dans la mémoire... » ; cf. *Épicure. Doctrines et maximes*, op. cit., p. 78).

4. C'est ici que l'auteur de la présente lettre conseille d'associer à une telle étude une relecture attentive de l'abrégé antérieurement composé pour Hérodote.

5. *Pyth.*, § 95.

6. *Mén.*, § 123.

7. *Hér.*, § 37.

8. *Mén.*, § 122 : « Il faut donc méditer (μελετᾶν) sur ce qui procure le bonheur » ; cf. également, *ibid.*, § 123.

9. *Ibid.*, § 124 : Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον.

à fait en notre pouvoir ni tout à fait hors de nos prises[1]. Enfin, comme on l'a déjà signalé, la structure générale de la *Lettre à Ménécée* peut aisément être entendue comme un commentaire systématique du quadruple remède (τετραφάρμακος), c'est-à-dire d'une formule *mnémotechnique* cent fois répétée dans l'école[2]. Ainsi, l'ordonnance que le médecin des âmes fait parvenir à son disciple est-elle d'autant plus susceptible d'efficacité que l'ordonnancement des maximes du bonheur est commode à mettre en mémoire.

Plus que des ouvrages d'initiation, les épitomès constituent des sommaires du savoir

L'existence même de ces « lettres-programmes »[3] prouve donc suffisamment l'importance que devaient avoir les exercices de mémoire et les *épitomès* dans l'épicurisme. Loin que nos lettres aient constitué des *ouvrages d'initiation* destinés à être étudiés puis abandonnés par la suite, écrivait à juste raison De Witt, elles constituaient plutôt des *sommaires*, qu'il convenait de garder sous la main et d'utiliser conjointement avec le *Grand Epitomè* ou avec des traités plus spéciaux[4]. Nous savons par ailleurs que la lecture et la relecture occupaient une grande place dans les exercices spirituels épicuriens[5]. A la fin du livre XXVIII du Περὶ φύσεως, dans lequel il venait de traiter de questions épistémologiques relatives au langage, le sage déclarait d'ailleurs sans ambages aux disciples : « quant à vous, tâchez dix mille fois de confier à votre mémoire ce que moi-même et Métrodore venons juste de dire »[6]; nul doute que l'approfondissement des idées exposées dans les écrits du Maître constituait le menu qu'on

1. *Mén.*, § 127. — Cf. dans le même sens, CICÉRON, *De fin.*, I, XV, 49 : à l'égard des douleurs, une âme forte doit s'être « préparée à se souvenir » *(robustus animus... paratus est, ut meminerit...)* de ce que les plus grandes sont généralement brèves et les plus longues tout à fait supportables.

2. Cf. ci-dessus, p. 18, note 4.

3. L'expression est de Bréhier (*Histoire de la philosophie*, t. I, fasc. 2, p. 297).

4. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, Univers. of Minnesota Press, 1954 ; rééd. Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1973, p. 112.

5. Cf. D. L., X, 12.

6. Cf. SEDLEY (D.) éd., "Epicurus, On nature book XXVIII" (frag. 13, col. XIII, 2-6 sup.), *in : Bolletino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi*, III, 1973, 5-83 : καὶ ὑμεῖς [μ]υ[ρι]άκι[ς μνημο]νεύε[ι]μ π[ειρᾶ]σθε τὰ ἐμοί τε καὶ Μητρ[ο]δώρωι τῶιδε ν[εωστὶ εἰ]ρημένα. — Sedley voudrait même croire qu'Épicure fait ici délibérément usage d'une « allitération mnémonique », tant le son [m] lui paraît martelé dans cette phrase (*ibid.*, p. 79).

proposait le plus fréquemment à l'élève[1]. Enfin, comme le notait Ernout, Lucrèce fut lui aussi, à sa façon, un maître qui voulait « être écouté et compris et retenu »[2].

La mémorisation des schémas universellement valables

De même que « la mémoire de ce qui est souvent apparu au dehors »[3] nous permet l'application immédiate du schéma générique (τύπος) de l'homme à la perception ponctuelle d'un homme particulier, la mémoire des principes premiers du système doit favoriser chez l'élève la subsomption sous les « schémas universellement valables » (ὁλοσχερωτάτοι τύποι) des questions de détail que posent l'étude de la nature et, plus souvent encore, la vie pratique elle-même[4]. Aussi la mémoire doit-elle durablement s'entraîner, car – telle une ἕξις aristotélicienne – c'est une puissance qui, en s'exerçant, se dispose à mieux s'exercer. En se repaissant de l'étude des dogmes fondamentaux de l'épicurisme, l'élève imprimera toujours davantage en son âme le sceau des vérités premières et se constituera peu à peu ce que nous appellerions aujourd'hui volontiers une *grille d'interprétation* du réel[5]. Partant, il acquerra dans le domaine pratique la faculté de jouir à titre permanent du *maximum* de plaisir.

1. La pratique de la lecture en commun de textes ensuite discutés par l'assemblée des disciples est déjà signalée dans le fragment 96 d'Arrighetti (= PHILODÈME, *Contre les [...] ; in :* ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere*[2], p. 152).

2. ERNOUT (A.), *Lucrèce,* Bruxelles, Lebègue, 1947, p. 99. — Sur les procédés pédagogiques de Lucrèce envisagés sous ce rapport (annonce de nouvelles vérités, renvoi à des passages antérieurs, etc.), cf. WILTSHIRE (S. F.), "*Nunc Age* – Lucretius as a teacher", *The Classical Bulletin,* L, 1973-1974, 33-37, et surtout : INGALLS (W. B.), "Repetition in Lucretius", *Phoenix,* XXV, 1971, 227-236.

3. C'est là la définition de la *prénotion* (πρόληψις) qui est, selon le rapport de Diogène Laërce (X, 33), une μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. — On se rappellera que, dans la *Métaphysique* (A, 1, 980 b 26 sq., trad. J. Tricot ; Vrin, t. I, p. 4), Aristote définissait l'*expérience* (ἐμπειρία) comme l'effet d'« une multiplicité de souvenirs de la même chose » (γνῶσις καθολικὴ τοῦ πολλάκις μνημονευθέντος, ὅπερ ἦν τὸ καθ' ἕκαστον).

4. *Hér.*, § 36. — Cf. à ce propos : LEMBO (D.), "Τύπος e συμπάθεια in Epicuro", *Annali della Facoltà di Lettere e Filos. della Univ. di Napoli,* XXIV, 1981-1982, 17-67, qui fait ressortir les trois aspects – épistémologique, didactique et *mnémonique* – du concept épicurien de τύπος.

5. « La mémorisation, écrit André Laks, ne trouve pas sa fin en elle-même, dans la connaissance d'un contenu particulier, mais la rapidité que les opérations de l'esprit acquièrent grâce à elle met l'individu en état de décider en toutes situations » ; *in :* LAKS (A.), « Édition critique et commentée de la "Vie" d'Épicure dans Diogène Laërce (X, 1-34) », *Cahiers de Philologie,* 1. *Études sur l'épicurisme antique,* Publications de l'Université de Lille III, 1976, p. 66.

Mémorisation ou psittacisme ?

L'allure quelque peu scolastique que l'on a imputée parfois au dogmatisme épicurien doit certainement beaucoup à cette importance du rôle qui s'y trouve dévolu à la mémoire et à la mémorisation. Facile aubaine pour des adversaires déjà si fort prévenus contre lui ! Cicéron n'est pas loin de traiter de radoteurs les sectateurs d'Épicure[1], et s'étonne par ailleurs de ce qu'un sage ait pris par testament des dispositions relatives à la *commémoration* de son propre souvenir et même à ses anniversaires[2]. A quelques temps de là, Philodème de Gadara revendique d'ailleurs hautement, pour sa part, ce caractère itératif de l'enseignement dispensé dans l'école ; « tous ceux qui ont acquis une position éminente (*c.-à-d.* : les scholarques successifs), ont grandi, écrit-il, *dans la trace des fondateurs,* comme s'ils étaient sortis de leur sein » (διαπρέψαντες οἱ καθηγητῶν ὕστως ἀπότομοι γενηθέντες)[3]. Et Plutarque, près de deux siècles plus tard, raillera pareillement Colotès de n'avoir jamais composé qu'un catalogue de formules apprises *par cœur*[4] : s'adressant avec morgue aux épicuriens, il évoque le « monstre » que leur aurait « bien imprimé en la tête [leur] précepteur et maître, en faisant la guerre aux dieux et aux hommes divins »[5].

Ainsi les adversaires réduisent-ils à l'envi la dimension *mnésique* et *mnémotechnique* de l'enseignement d'Épicure à un pur psittacisme, au seul effet d'une fidélité outrancière dont les disciples auraient fait montre à l'égard du fondateur de l'école[6]. Mais ceux-ci n'avaient jamais fait qu'appliquer à la lettre – et pour des raisons de principe – la consigne contenue dans sa dernière parole : Épicure en mourant n'avait-il pas explicitement demandé, en effet, que l'on conservât ses doctrines *en mémoire ?*[7]

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, VI, 20 : Épicure « a, nous dit-on, rendu comme les oracles de la sagesse » *(quasi oracula... sapientiae).*

2. *Ibid.*, II, XXXI, 102. — Cicéron cite ici un passage du testament d'Épicure qu'on retrouve dans Diogène Laërce (X, 18).

3. PHILODÈME, *Sur la liberté de parole* (Περὶ παρρησίας, éd. A. Olivieri, Leipzig, 1914), frag. 45.

4. Cf. PLUTARQUE, *Adv. Colot.,* 1108 d ; trad. J. Amyot.

5. *Ibid.*, 1119 b. — Là où Amyot dit : *imprimer en la tête,* le grec emploie simplement le verbe : ἐννέπω [= "parler", "conter des nouvelles"] ; la traduction est donc quelque peu forcée.

6. Sur cette question de l'*épicurolâtrie* fréquemment dénoncée chez les disciples par les adversaires de l'école, cf. ci-dessus, p. 9 et 19.

7. D. L., X, 16 : « Après avoir recommandé à ses amis de garder ses doctrines en mémoire, il expira » (τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι, οὕτω τελευτῆσαι).

Ajoutons enfin que de l'épicurien Torquatus, mis en scène par Cicéron dans le *De finibus,* il nous est dit qu'il était doté d'une prodigieuse mémoire[1]. Ne serait-il pas plaisant de se demander à ce sujet si, dans l'esprit de Cicéron, l'hypermnésie de Torquatus et son adhésion à l'épicurisme n'étaient pas censées illustrer à elles deux l'adéquation la plus parfaite d'un tempérament individuel et d'une certaine pratique de la philosophie ? — L'hypertrophie de la mémoire n'a certes pas prédisposé Torquatus à suivre telle secte plutôt que telle autre : mais elle est spécialement utile à qui veut embrasser et comprendre de la façon la plus idoine les enseignements du maître du Jardin. En *extension* d'abord, puisqu'Épicure-le-"polygraphe" avait écrit plus qu'aucun autre philosophe[2]. En *compréhension* également, puisque celui-ci avait pris grand soin, comme on vient juste de le voir, de rappeler constamment ses disciples à l'exercice de la mémoire et de composer à leur intention des résumés de ses doctrines.

3. *La réminiscence affective*

Présentation de ce dogme

La recherche du plaisir constitue le premier et le dernier mot de la vie éthique selon Épicure[3]. Or, la satisfaction des désirs conformes à la nature – outre qu'elle procure un plaisir *immédiat* – constitue de surcroît un plaisir *par provision.* Aussi, la philosophie enseigne-t-elle (en particulier, au vieillard) la *réminiscence affective.* Car « les sages, eux, trouvent du plaisir dans les biens passés, en les renouvelant par un bienfaisant souvenir »[4].

Au lieu que les Cyrénaïques conseillent de faire l'amour dans les ténèbres, de peur que la pensée recevant par la vue les images de l'acte n'en rallume bientôt l'appétit, les épicuriens, écrit Plutarque, tiennent au contraire « qu'en cela gît et consiste la perfection de la félicité du sage, qu'il se souvient certainement, et retient évidemment toutes les

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, VII, 24 et II, XXXIV, 112 : *memoria... in te quidem infinita ;* et surtout : *Brutus,* 76, 265 : *divina memoria.*

2. D. L., X, 26 : « Épicure était un écrivain très fécond (πολυγραφώτατος), il dépasse tous les autres auteurs par le nombre de ses ouvrages qui s'élève à peu près à trois cents ».

3. Cf. ci-dessous, notre *Chap. III,* p. 101 sq.

4. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 57 (trad. J. Martha). — Cf. *ibid. : laetamur iis [bonis] quae recordamur* (« le ressouvenir des biens passés nous réjouit »).

figures les gestes et les mouvements des voluptés passées »[1]. Par le plaisir, je me suis créé du plaisir pour toute la vie.

La chair ne souffre guère que dans l'instant, ou dans la suite – jamais bien longue[2] – des instants pendant lesquels elle éprouve l'affection de douleur. Mais l'âme a le pouvoir de ressasser et, partant, de pérenniser l'affection : par la rumination de maux que le corps a déjà oubliés, par le ressouvenir de ses propres déboires, par l'anticipation de malheurs et de chagrins non encore advenus mais qu'elle redoute déjà, elle possède le redoutable pouvoir de démultiplier la douleur. Elle peut et doit, par conséquent, se livrer aussi bien à un travail de représentation et de présentification mentales des *plaisirs* qu'elle-même et le corps ont jadis éprouvés en acte.

« Jeunes et vieux, rappelle M. Conche, ne sont pas à égalité devant le bonheur. Le jeune homme se trouve devant un avenir incertain. Il espère et il craint »[3]. S'il a généralement une santé moins robuste, le vieillard possède l'avantage de pouvoir contre-peser les douleurs du corps par le souvenir des plaisirs passés. Ainsi Épicure, sur le point de mourir, pouvait-il écrire à Idoménée : les souffrances corporelles que je viens d'endurer ont été « *contrebalancées* par la joie que j'éprouvais en mon âme en me rappelant nos discussions »[4].

Cette réminiscence affective serait proprement impossible si tout plaisir résidait dans le corps[5]. Parce que les affections de l'âme – c'est-à-dire la douleur, *mais aussi le plaisir* qui lui sont propres – ont plus de poids que n'en peuvent avoir celles du corps[6], parce qu'elles ne partagent ni la brièveté ni l'extrême fugacité de ces dernières, le sage peut en user à volonté : il les trouve toujours disponibles – pour ainsi dire, prêtes à servir – dans le palais de sa mémoire, et les oppose quand il le veut aux désagréments que son corps peut, à l'occasion, éprouver.

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.,* 1089 a (trad. J. Amyot) : οἱ δὲ τούτῳ μάλιστα τὸν σοφὸν ἡγούμενοι διαφέρειν, τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς καὶ συνέχειν ἐν αὑτῷ τὰ περὶ τὰς ἡδονὰς φάσματα καὶ πάθη καὶ κινήσεις...

2. Cf. *MF IV,* citée ci-dessous, à la note 6 de notre p. 61.

3. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 43. — On pense à la célèbre formule de Solon (« Il faut voir la fin »), qu'Aristote avait discutée au livre I (chap. 2) de son *Éthique à Nicomaque.*

4. D. L., X, 22 [Us. 138] : ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.

5. Cf. *Maxime fondamentale IX.*

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 55-56.

Les principales objections qu'on a opposées à ce dogme

Les adversaires de l'école n'ont pas manqué de se gausser de cette médecine que l'épicurisme réservait en priorité au vieillard et à l'homme malade. On a cru pouvoir dénoncer quelque manquement à la moralité *(Objection n° 1)* dans cette prescription de réminiscence affective. On a mis également en doute la disponibilité de ces plaisirs passés dont la remémoration fournirait censément un antidote à la douleur présente *(Objection n° 2)*. Et l'on a parfois refusé la moindre réalité psychologique au dogme selon lequel le souvenir d'un plaisir, du fait qu'il constitue lui-même un plaisir, est efficace contre le mal *(Objection n° 3)*.

Objection n° 1 : Plutarque, qui ne veut guère voir dans la philosophie d'Épicure qu'un culte très grossier des plaisirs de la chair, déclare volontiers que les adeptes de ce philosophe « transfèrent leur fin souveraine, qui est la volupté du corps, comme d'un champ stérile en un plus fécond et fertile, qui est l'âme »[1]. N'osant se découvrir tout rondement et simplement et craignant d'avouer que l'homme fût tout chair, on peut les voir, « tendant toute la partie contemplative de l'âme à ne penser à autre chose qu'au corps, et la tirant à fond contrebas avec les cupidités sensuelles et charnelles, ni plus ni moins que les filets des pêcheurs avec de petits rouleaux de plomb »[2].

Plutarque n'a donc guère de peine à faire passer ceux qui prétendent « engraisser l'âme (τὴν ψυχὴν... κατασυθωτεῖν), comme on fait des pourceaux, avec les voluptés du corps »[3], pour des barbons de comédie que la décrépitude achèverait de rendre vicieux et inassouvis. « Voulant toujours être en voluptés continuelles, et le corps n'y pouvant plus fournir, ils font des choses vilaines et déshonnêtes hors de temps et de saison, par leurs confessions mêmes, s'efforçant de réveiller et de ressusciter la mémoire de leurs voluptés anciennes (τῶν τε προτέρων ἡδονῶν ἀναμιμνήσκοντες) : et se servant de ces vieilles-là, à faute d'autres plus fraîches, comme s'ils les eussent gardées en compote salées toutes mortes, et en veulent rallumer d'autres expirées en leur chair, qui est désormais comme une cendre froide contre la nature, à faute d'avoir fait provision en leur âme d'aucune douceur qui lui soit propre, avec réjouissance digne d'elle »[4]. La réminiscence

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1088 d : ὅθεν αἰσθόμενοι τῆς ἐνταῦθα γλισχρότητος ὥσπερ ἐκ χωρίου λυπροῦ τοῦ σώματος μεταφέρουσι τὸ τέλος εἰς τὴν ψυχήν.
2. *Ibid.*, 1096 c-e.
3. *Ibid.*, 1096 c.
4. *Ibid.*, 1095 b.

affective, c'est donc – selon Plutarque – la nostalgie propre aux *viveurs* qui n'ont plus occasion ni santé pour se conduire en *bons vivants*.

Dans le livre III de ses *Tusculanes,* Cicéron, quoique un peu plus aimable, tançait pareillement Épicure de n'avoir nulle part opposé, ou dissocié à tout le moins, les plaisirs de l'âme d'avec ceux du corps : voilà qui suffit, concluait l'orateur, à souiller d'emblée ses préceptes ; et le refus par Épicure de toute espèce de dualisme est le signe avéré de sa vulgarité[1]. Aussi, « nos philosophes de la volupté »[2] sont-ils daubés ici aussi comme de vulgaires jouisseurs réduisant tout plaisir aux plaisirs corporels ; et Cicéron n'éprouve nulle gêne à prendre ainsi son élève à témoin : « si tu vois quelqu'un des tiens accablé par le désespoir, lui donneras-tu un esturgeon plutôt qu'un traité socratique ? L'engageras-tu à entendre un air d'orgue hydraulique plutôt que la voix de Platon ? [...] et alors, n'est-ce pas, c'en sera fini de sa désolation ? Voilà les recettes d'Épicure ! »[3].

Objection n° 2 : Moins excessive et, partant, moins impertinente est l'objection selon laquelle il ne nous reste rien qu'« une ombre, et comme une illusion de songe en l'esprit, après que la volupté s'en est envolée »[4]. Que Plutarque persiste à fourbir ses exemples en ne puisant qu'au répertoire des plaisirs les moins raffinés (boisson, luxure) importe désormais assez peu : il met très légitimement en question la *disponibilité* présumée de ce souvenir plaisant qu'Épicure dit qu'on doit opposer au mal qui présentement nous étreint.

Avons-nous, pour le dire d'un mot, la faculté de *sélectionner* nos souvenirs ? Au fond, si le plaisir passé semble si faible contre la douleur actuelle, n'est-ce pas tout simplement que détacher l'esprit de la vision des maux en évoquant celle des biens, est chose ordinairement impossible ?[5] C'est là « un oubli contre lequel la nature proteste »,

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XVIII, 37 : « Alors j'obéis, je te suis [Épicure]... j'oublie même mes maux comme tu l'exiges. [...] Mais c'est dans le domaine des plaisirs que tu transportes ma pensée. Et quels plaisirs ? Ceux du corps, n'est-ce pas, ou ceux que le souvenir et l'espérance peuvent rapporter au corps ? »
2. *Ibid.*, III, XVII, 40 : *hi voluptarii.* — Cicéron concède cependant que les mœurs d'Épicure ne sont point en cause : ce sont ses *maximes* qui, seules, seraient voluptueuses (*ibid.*, III, XIX, 46).
3. *Ibid.*, III, XVIII, 43 et XIX, 44 : *haec Epicuro confitenda sunt.* — Cf. également : *De fin.*, II, XXXII, 106.
4. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 b : ...σκιά τις ὑπολείπεται καὶ ὄναρ ἐν τῇ ψυχῇ τῆς ἡδονῆς ἀποπταμένης.
5. HIERONIM., *Comm. in Isaiam,* l. XI, c. 38 [= Us. 437] : *unde stulta Epicuri sententia est, qui asserit recordatione praeteritorum bonorum mala praesentia mitigari.*

objectait déjà Cicéron[1] : car lorsque nous sommes tenaillés par des choses qui nous paraissent être des maux, « celles-ci nous déchirent, elles nous bousculent, elles nous fouaillent, elles nous brûlent, elles ne nous laissent pas respirer »[2]. Pourquoi, autrement dit, le plaisir s'accumulerait-il en notre âme et non point les douleurs[3] ? Pourquoi seul jouirait-il des privilèges de la disponibilité et de l'efficacité immédiates ? Et d'où vient que nous serions maîtres d'oublier les maux révolus, tout en retenant les biens passés pour les réactualiser à loisir ? — L'objet de nos souvenirs dépend-il donc de nous ?[4]

Objection n° 3 : On a enfin voulu dénier toute *réalité psychologique* à ce baume prétendument procuré, au sein même du malheur, par le ressouvenir des plaisirs passés. L'effet de « telles voluptés imparfaites, et jouissances imaginaires en l'air » ne se borne-t-il pas, demande Plutarque, à « aiguillonner et exciter » plus âprement notre désir d'échapper à l'adversité ?[5]

Est-ce bien un plaisir renouvelé, ou n'est-ce point plutôt une amère nostalgie qu'induit immédiatement en nous le souvenir des plaisirs anciens ? — Après tout, selon Dante, « il n'existe point de plus grande peine que de se remémorer dans l'adversité, l'époque où l'on était heureux »[6]. Et Byron assurait, dans *Marino Faliero,* que si « le souvenir du bonheur n'est plus du bonheur, le souvenir de la douleur est la douleur encore ».

Réponse à ces objections : science de l'oubli et gratitude du sage envers ce qui est advenu

Ainsi, la réminiscence affective suppose-t-elle comme ses conditions au moins deux qualités chez le sage : d'une part – et, pour le dire avec Montaigne – la « science de l'oubli »[7] ; d'autre part, une capacité

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XXXI, 76 : *abducere a malis bona.*

2. *Ibid.*, III, XVI, 35. — Cf. *De fin.*, II, XXXII, 104, où l'orateur reprend ce mot de Thémistocle à son compte : « j'ai même des souvenirs dont je ne veux pas et ne peux avoir les oublis que je veux ».

3. C'est la question que pose Cicéron (*De fin.*, II, XXXIII, 108) ; cf. également : *ibid.*, II, XXXII, 105.

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XXXII, 104 : *primum in nostrane potestate est quid meminerimus ?*

5. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 b-c : ὥσπερ ἐν ὕπνοις διψῶντος ἢ ἐρῶντος ἀτελεῖς ἡδοναὶ καὶ ἀπολαύσεις δριμύτερον ἐγείρουσι τὸ ἀκόλαστον.

6. DANTE, *La Divine Comédie ; Enfer,* chant V, 121 (trad. A. Masseron) ; Paris, Albin Michel (1947), rééd. : 1960, p. 92.

7. MONTAIGNE (*Essais,* II, XII ; éd. Villey [1924], Paris, P.U.F., rééd. : 1978, t. I, p. 494) nie précisément que nous ayions « en notre pouvoir la science de l'oubli ». — N'oublions pas cependant qu'il a lui-même prôné la « recordation des jeunesses passées » (cf. *Essais,* III, V : *Sur des vers de Virgile*) : de l'« excès de gaieté » qui est le propre de la jeunesse, on passe en vieillissant, nous dit-il, à un excès de tempérance ; aussi, en employant quelquefois l'âme à des « pensements folâtres et jeunes », on évitera d'être trop « rassis » et trop « aggravé de prudence » (loc. cit., t. II, p. 841).

de gratitude envers tout ce qui est advenu. Le sage acquiert une véritable *science de l'oubli* et de la rétention mnésique, – un pouvoir de sélection à l'égard des souvenirs : voilà ce qui va fonder la parade épicurienne à l'objection d'ordre *technique (Objection n° 2),* selon laquelle la réminiscence affective constitue un remède de trop peu de poids contre la vieillesse et les maux. Quant à saisir comment l'épicurisme prétend dépasser l'objection *psychologique (Objection n° 3)* selon laquelle le souvenir d'un plaisir n'est plus un plaisir, c'est la thèse bien comprise de la gratitude constante du sage envers la bienfaisante nature qui nous en donnera l'occasion. Pour ce qui est, enfin, de l'objection d'ordre *moralisateur,* assimilant les épicuriens à des barbons tâchant de se prémunir artificiellement contre les faiblesses de l'âge *(Objection n° 1),* on aura suffisamment remarqué qu'elle se fonde toute entière sur la réduction polémique du plaisir dont parle Épicure au seul plaisir corporel ou charnel[1] : pure calomnie (ou – au mieux – simplification outrancière), elle ne mérite à aucun titre qu'on s'y attarde spécialement.

— *La science de l'oubli*

« Les insensés, déclare Torquatus dans le *De finibus,* se remémorent les maux passés et s'en font une torture. [...] Or il est en notre pouvoir aussi bien d'ensevelir en quelque sorte dans un perpétuel oubli les choses fâcheuses que de conserver l'aimable et doux souvenir des choses heureuses »[2]. Savoir en finir avec le malheur, le digérer, le laisser en arrière : c'est là le geste inaugural de cette science épicurienne de l'oubli. Savoir user de la *mémoire* comme d'une réserve de bonheur : voilà qui couronne la sagesse, selon le maître du Jardin. De même qu'il ne gémira point sur ses amis défunts[3], mais trouvera de la douceur à évoquer leur souvenir[4], le sage, en vieillissant, éprouvera pareillement de la joie *(laetitia),* et non de l'amertume *(aegritudo),*

1. Cf. ci-dessus, p. 46 sq. — Tout plaisir et toute douleur ont leur *origine* dans le corps ; mais ils n'y ont pas nécessairement ni exclusivement leur *siège.*

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 56 : *Stulti autem malorum memoria torquentur. [...] Est autem situm in nobis, ut et adversa quasi perpetua oblivione obruamus et secunda iucunde ac suaviter meminerimus.*

3. Cf. *Sentence Vaticane 66.*

4. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1105 d [= Us. 213] : « Douce est la mémoire de l'ami » (ἡδὺ ἡ φίλου μνήμη τεθνηκότος).

lorsqu'avec « un regard perçant et attentif » il fera une « revue du passé »[1].

Ainsi la mémoire, d'après Épicure, est-elle surtout œuvre de *volonté* : « on peut toujours ne pas oublier », écrivait Guyau en ce sens[2]. Nietzsche soutenait que « l'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae* » et qu'il convient de ne pas nier l'existence d'une « faculté active d'oubli » chez chacun d'entre nous[3]. Épicure, s'il ne néglige nullement la nécessité d'un *ensevelissement* délibéré de nos peines passées, semble avoir voulu souligner surtout que nous pouvons mettre à profit la faculté active de *rétention* mnésique qui nous a été donnée en partage, en l'appliquant *exclusivement* aux plaisirs auxquels la fortune – manœuvrée par notre prudence[4] – nous a jadis autorisé à goûter. C'est que, nous le verrons, le plaisir, selon Épicure, constitue la trame même de la vie ; aussi la raison nous guide-t-elle plus naturellement vers le ressassement d'un donné en lui-même réjouissant que vers celui de la pure négativité à laquelle se ramène ontologiquement toute douleur. La réminiscence des plaisirs anciens seconde ainsi des mouvements naturels à notre âme, au lieu que la douleur est une *anti-nature* et que son ressouvenir est comme la réitération d'un non-être.

— La gratitude du sage envers ce qui est advenu

Si les plaisirs ont simplement glissé sur lui, s'il les a laissés « couler entre ses doigts », comme disait J. Martha en traduisant assez librement Cicéron[5], alors – tel ce vase corrompu, qu'évoquera plus tard Lucrèce – l'insensé aura rempli d'inanité sa vie[6]. Les insensés, dont Torquatus dit qu'« ils ne songent qu'aux biens futurs qu'ils attendent »[7], ne se souviennent pas des biens passés[8] ; et c'est tout un

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 57 : *Sed cum ea quae praeterierunt acri animo et attento intuemur, tum fit, ut aegritudo sequatur, si illa mala sint, laetitia, si bona.* — Cette *revue attentive* du passé fait écho – en matière, si l'on ose dire, de *gestion* du souvenir – aux « vues d'ensemble » qu'Épicure recommande tout particulièrement en physique (cf. *Hér.*, § 35-36 et ci-dessus, p. 42 sq.).

2. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98.

3. NIETZSCHE (F.), *La Généalogie de la morale*, Deuxième Dissertation, § 1 (trad. H. Albert) ; Paris, Gallimard ("Idées", n° 113), 1964, p. 75-76.

4. *Manœuvrée* : le sage est, en effet, un « ouvrier du bonheur » ; comme l'écrivait Guyau : « l'habileté de sa main [supplée] l'imperfection de ses instruments de hasard » (*La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98).

5. CICÉRON, *De fin.*, I, XI, 41 : le sage... *nec praeteritas voluptates effluere patiatur.*

6. Cf. LUCR., *DRN*, VI, 17-19.

7. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *futura modo exspectant.*

8. *Ibid.*, I, XVIII, 60 : *bona praeterita non meminerunt.*

que se comporter de la sorte et ne pas jouir des biens présents[1]. Pour le sage, au contraire, « le cours des biens passés n'est pas perdu »[2] : c'est sa gratitude (χάρις) envers ce qui a été qui seule peut le rendre apte à faire du passé un présent, à déverser une part de ce passé dans le cours même de l'instant qui passe actuellement. Il reste toujours « jeune en biens par la gratitude de ce qui a été »[3].

Envers de notre finitude[4], la gratitude permet en effet à celui qui avance en âge d'engranger des biens que ne grève aucune hypothèque : car « il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé »[5]. Le passé nous appartient, écrira Sénèque, et rien n'est en lieu plus sûr que ce qui a été[6]. Parce que la fortune n'a plus la moindre prise sur eux, de tels biens sont inaliénables. « Le vieux, dans sa vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude »[7]. Parce que sa volonté ainsi que le temps ont retranché de son passé les anciennes douleurs, le sage, écrit Guyau, n'éprouve pas envers ce passé « un sentiment simplement négatif et passif, mais un véritable sentiment (positif) de reconnaissance »[8]. Cette gratitude qui consiste, somme toute, à chanter la gloire de l'être pour notre plus grand profit affectif[9] garantit par surcroît l'*identité* de la personne éthique dans le temps. Épicure déclare en effet que « le vieux oublieux

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *praesentibus non fruuntur.*

2. *Ibid.*, II, XXXII, 104 : *bona praeterita non effluere sapienti.*

3. *Mén.*, § 122 : [γέρων] τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων.

4. On ne doit en effet attribuer aux dieux immortels aucune intention *charitable* à notre égard (cf. *MF I*) : les χάριτες (les "faveurs", comme traduit ici M. Conche), de même que les occupations, les soucis, et les colères « se produisent là où se trouvent la faiblesse, la peur et le besoin des autres », nous dit la *Lettre à Hérodote* (§ 77). — Cf. également : *Mén.*, § 123.

5. *Sentence Vaticane 55* : ...οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός ; – sentence qui ne constitue pas seulement une formule de consolation valant pour nos malheurs passés, mais qui garantit également la disponibilité absolue des plaisirs que l'on a goûtés naguère.

6. SÉNÈQUE, *Ep.*, 99, 2 : *Nostrum est quod praeteriit tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit.* — A celui qui vit joyeusement, pas même un dieu, enseigne Horace (cf. *Odes*, I, IX), ne peut faire en sorte que ne soit pas arrivé ce dont il a joui dans le passé.

7. *Sentence Vaticane 17* : ...ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.

8. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 98.

9. STOBÉE, *Florilège*, XVII, 23 [= Us. 469] : « Grâce soit rendue à la bienheureuse nature (χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει) qui a fait que les choses nécessaires sont faciles à se procurer tandis que les choses difficiles à obtenir ne sont pas nécessaires ».

du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui »[1] : car l'insensé ne connaît qu'une suite d'instants discontinus, – une suite d'atomes de temps que nul *sens* ne relie entre eux. C'est la conception discontinuiste du temps et *la nécessité de son dépassement dans l'éthique* qui fondent ainsi, chez Épicure, une comparaison dont le stoïcisme fera plus tard un abondant usage : l'insensé n'est jamais qu'un enfant[2].

Et, pour pasticher les mots de Descartes, on dirait volontiers qu'Épicure nous enseigne que, du point de vue psychologique, « de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise, et me crée, pour ainsi dire derechef c'est-à-dire me conserve »[3]. Cette cause qui assure la continuité non seulement psychologique mais aussi éthique de mon être, c'est, selon lui, la faculté de se souvenir; son bon usage, c'est la réminiscence affective, la *grata recordatio* dont parle Torquatus, – le *ressouvenir reconnaissant*[4].

4. Comment tenir au temps présent ?

Épicure ou Anacréon ?

L'homme hellénistique a sans doute intensément éprouvé la nostalgie qui accompagne la dissolution de l'heure présente. Mais ce que lui propose Épicure n'est point tant de « cueillir dès aujourd'hui les roses de la vie »[5] que de tâcher de suspendre en quelque façon le vol du temps qui passe, – en se tournant vers la philosophie. Ce n'est point la hâte anacréontique, celle du *carpe diem*[6], celle du pseudo-épicurisme d'un Omar Khayyam ou des poètes de la Renaissance[1], mais la sage *pondération* des plaisirs et des peines que nous enseigne le philosophe du Jardin. La question n'est pas tant de jouir avant que d'être vieux, mais de bien comprendre lesquels parmi les plaisirs (qui sont, certes, tous bons en eux-mêmes) sont pour nous du plus grand profit.

1. *Sentence Vaticane 19 :* Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρων τήμερον γεγένηται.

2. Cf. par ex., MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même,* IX, 34. — Voir aussi : LUCR., *DRN :* en partic. II, 55-58, et ci-dessous, notre p. 218.

3. Cf. DESCARTES (R.), *Méditations métaphysiques,* III, A.T., IX, 39. — On aura reconnu ici le *nervus probandi* de l'argument tendant à déduire l'existence de Dieu de ce que la création est nécessairement *continuée*.

4. CICÉRON, *De fin.*, I, XVII, 57. — Cf. également, *Tusc.*, V, XXXIII, 96 : « Ainsi c'est une chaîne continue de plaisirs qui sera toujours à la disposition du sage, puisque l'attente des plaisirs qu'il espère s'alliera au souvenir de ceux qu'il a ressentis » *(Ita perpetuas et contextas voluptates in sapiente fore semper, cum expectatio speratarum voluptatum cum perceptarum memoria iungeretur).*

5. RONSARD (P. de), *Sonnets pour Hélène,* II, XLIII.

6. HORACE, *Odes,* I, XI (trad. F. Richard) ; *in :* Garnier-Flammarion (n° 159), p. 55 : « Pendant que nous parlons l'heure jalouse à fui. Cueille le jour, en te fiant le moins possible au lendemain » *(Carpe diem, quam minimum credula postero).*

La dilatation de l'instant

L'homme est l'animal imaginatif qui, de désir mal satisfait en agrément anticipé, s'enchaîne au temps qui passe et ne tient jamais au présent. Démocrite l'avait déjà dit : « les sots tendent toujours vers les choses absentes, mais ils gâtent les présentes, fussent-elles pour eux plus avantageuses que les passées »[2]. Épicure déclare pareillement qu'« il ne faut pas gâter les choses présentes par le désir des absentes, mais considérer que celles-là même étaient appelées de nos vœux »[3]. « De même que les fiévreux, à cause de la malignité de leur mal, ont toujours plus soif et désirent les choses les plus contraires, de même ceux qui ont l'âme malade se sentent toujours privés de tout et sont la proie de désirs multiples à cause de leur avidité »[4]. Envie fébrile de posséder toujours plus et pernicieuse démesure : on voit que les figures classiques de la *pleonexia* et de l'*hybris* sont associées par Épicure à une gestion pathologique du *temps*.

Les insensés sont ceux-là même qui, ne sachant jouir du présent, « ne songent qu'aux biens futurs »[5]. Mais comme aucune certitude n'est possible au sujet de tels biens, ceux-ci, dit Torquatus, « se consument d'anxiété et de crainte; et puis – c'est le pire des tourments – un jour, trop tard, ils s'aperçoivent que c'est inutilement qu'ils se sont passionnés pour l'argent, pour les charges publiques,

1. KHAYYAM (O.), *Rabaiyat,* (trad. F. Toussaint) ; Paris, Éd. Piazza (coll. "Ex oriente lux"), 1951.

2. DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. Solovine), Paris, Alcan, 1928, p. 136; frag. n° 129 [= Diels B. 202] : ἀνοήμονες τῶν ἀπεόντων ὀρέγονται, τὰ δὲ παρεόντα καὶ παρωιχημένων κερδαλεώτερα ἐόντα ἀμαλδύνουσιν.

3. *Sentence Vaticane 35 :* Οὐ δεῖ λυμαίνεσθαι τὰ παρόντα τῶν ἀπόντων ἐπιθυμίᾳ, ἀλλ' ἐπιλογίζεσθαι ὅτι καὶ ταῦτα τῶν εὐκταίων ἦν.

4. PORPHYRE, *Ad Marc.*, 27 [= Us. 471] ; trad. Conche, *in : Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 52 : Οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. Ὥσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες διὰ κακοήθειαν τῆς <νόσου> ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν.

5. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *futura modo exspectant.*

pour la puissance, pour la gloire »[1]. « A la fois volontaires et lâches, incapables de persévérer jamais dans une idée »[2], ils improvisent sans suite aucune, conformant leur rythme vital à celui qu'imposent leurs idoles (maîtresses capricieuses, foules versatiles ou vanités mondaines) et se noient toujours en quelque façon dans l'actuelle immédiateté.

Parce qu'à l'inverse il dispose d'un véritable *Lebensplan*[3], parce qu'il parvient même à surplomber l'instant, le sage sait aussi ne pas s'y dissoudre. Il n'est pas de « ceux qui sont pris trop profondément dans le cercle de quelqu'une des occupations courantes »[4]. Il échappe à l'excitation cyclothymique qui saisit la plupart des hommes. Ce faisant, il donne corps à l'instant qui fuit : il le dilate et le magnifie du même coup. En ne se projetant pas en avant de lui-même, il ne s'aliène pas le présent et sait préserver celui-ci de l'anéantissement. Alors que « la vie de l'insensé est ingrate et inquiète [et] se porte toute vers l'avenir »[5], le sage, tout au contraire, « n'est point suspendu aux choses futures, mais il les attend » – simplement[6].

Pour une hygiène chronique de l'âme

Somme toute, la cathartique épicurienne se présente ici comme une diététique de l'instant qui passe : en nous orientant de la sorte vers une hygiène *chronique* de l'âme, elle vise à nous faire éprouver la dégustation du moment fugace. De même que le sage doit veiller sur ses biens matériels afin de se suffire à lui-même dans la vieillesse[7], il thésaurise avec discernement des plaisirs dont le renouvellement lui sera plus tard monnayé par la pratique de la réminiscence affective.

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 60 : *...quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu maximeque cruciantur, cum sero sentiunt frustra se aut pecuniae studuisse aut imperiis aut opibus aut gloriae. Nullas enim consequuntur voluptates, quarum potiendi spe inflammati multos labores magnosque susceperant.*

2. *Ibid.*, I, XVIII, 61 : *iidem intemperantes et ignavi, numquam in sententia permanentes.*

3. Le sage, à l'instar des dieux, ne fait rien « d'une façon désordonnée » (cf. *Mén.*, § 134, où il est dit que rien n'est jamais fait ἀτάκτως par un dieu).

4. *Pyth.*, § 85 : [οἱ] εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις.

5. SÉNÈQUE, *Ep.*, XV, 10 [= Us. 491] : *stulta vita ingrata est et trepida : tota in futurum fertur.*

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 62 : *neque pendet ex futuris, sed exspectat illa.* — Cf. PLUTARQUE, *De tranquil. anim.* (cité par SOLOVINE, *Épic. Doctr. et maximes*, op. cit., p. 152) : « Celui qui se soucie le moins du lendemain le saluera avec le plus de plaisir ».

7. D. L., X, 120 [= Us. 572] : καὶ κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ].

Car c'est une même connaissance qui lui enseigne à se repaître du moment qui passe et à verser dans sa mémoire un plaisir qu'il tiendra dorénavant à sa discrétion[1]. Comme il se prémunit contre la sagesse loqueteuse des Cyniques mendiant aux carrefours, il œuvre de telle sorte qu'il n'aura point à mendier plus tard un *sursis*, – quand chargé d'ans, la mort viendra le prendre : à ceux qui, faute d'avoir vécu, se comportent aussi lâchement, la Nature, écrira Lucrèce, répond qu'à « désirer toujours ce qu'on n'a pas », à « mépriser les biens présents », on a laissé la vie s'écouler incomplète, sans joie, inassouvie[2].

Instant parfait et temporalité

Selon Romano Amerio, l'épicurisme en refusant de situer la béatitude dans le futur en tant que tel, loge donc la condition humaine dans une « *ponctualité absolue* conçue comme une sorte de *présence éternelle* et comme une libération à l'égard de la temporalité »[3]. Le même auteur parle, à ce même propos, de l'« *uchronie* du sage épicurien »[4]. Le sentiment de plénitude qui contient toujours sa visée dans les limites du présent empêche qu'à l'instar du vulgaire un tel sage ne soit en permanence tendu vers l'avenir; il y aurait ici comme une « *négation du futur* » et un « *refus de l'espérance* », – car espérer c'est déjà renier en quelque façon le présent[5]. « Niant le *caractère moratoire* de l'existence humaine », récusant la paresseuse excuse du *délai* (le μελλησμός de la *Sentence Vaticane 60*) qui toujours nous fait différer de jouir, « Épicure, poursuit Amerio, situait l'homme dans une relation verticale à l'égard du bien de l'esprit »[6]. Il ne confondait point le chemin du bonheur et l'axe horizontal du temps.

1. Nous verrons au chapitre suivant que cette connaissance – dont le sentiment de gratitude (χάρις) n'est guère que le *symptôme* – est celle de la *limite* des douleurs et des désirs.

2. LUCR., *DRN*, III, 957-958 :
Sed quia semper aves quod abest, praesentia temnis,
imperfecta tibi elapsast ingrataque vita...

3. AMERIO (R.), "L'epicureismo e la morte", *Filosofia*, III, 1952, 541-576. — Le plaisir nous « met hors de la durée », écrivait en ce sens J. Fallot (*L'utilité et le plaisir pur dans la philosophie d'Épicure*, loc. cit., p. 62) ; cf. *ibid.*, p. 72 : « le sage est à l'abri de la relation temps ».

4. AMERIO (R.), "L'epicureismo e la morte", loc. cit., p. 571.

5. *Ibid.*, p. 571 : « *negazione del futuro* » ; « *rifiuto della sperenza* ».

6. *Ibid.*, p. 572-573. — On sait qu'une doctrine épicurienne affirmait que la *mantique* est impossible, parce que c'est le jeu du hasard qui décide et que la connaissance de l'avenir ne pourrait que *nuire* aux hommes [Us. 395 = ESCHYLE, *Prométhée*, 624, scholie]. — Voir également : CICÉRON, *De nat. deor.*, II, LXV, 162 : *nihil tam inridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum.*

Aussi, la mort elle-même n'annulera-t-elle pas la totale plénitude d'un instant saturé de joie : en ce sens, tout du moins, qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé[1]. Apprendre à maîtriser la temporalité, ce n'est rien autre chose, en effet, que parfaire constamment notre capacité à laisser advenir la plénitude, c'est-à-dire la *présence* du plaisir, du plaisir authentique et immuable[2]. Vivant « parmi des biens immortels »[3], au premier rang desquels vient d'ailleurs sa propre sagesse[4], le sage – si l'on ose dire – double le fil du temps d'une chaîne ininterrompue de béatitudes granulaires et, cependant, non dissociées entre elles : comme si l'existence de ce *dieu mortel*[5] « n'était pas toute entière contenue dans les limites du temps »[6].

5. La sagesse comme état irréversible. Le bonheur comme état permanent

Discontinuité du temps et continuité de la vie éthique

Épicure cependant n'est pas Aristippe. La vie heureuse ne se réduit pas, selon lui, aux fragments dispersés d'un bonheur simplement rhapsodique[7]. Le souverain bien, c'est le plaisir, le bonheur, – et non pas *les* plaisirs. Paradoxe apparent de l'épicurisme : une théorie foncièrement discontinuiste du temps aboutit à cet archétype d'un sage jouissant de manière ininterrompue de la vie conçue comme un *continuum* de plaisir.

1. *Sentence Vaticane 55* (cf. ci-dessus, p. 51, note 5).
2. Cf. PULIGA (D.), "Κρόνος e θάνατος in Epicuro", *Elenchos*, IV, 1983, 235-260 (en partic. : p. 253-254).
3. *Mén.*, § 135 : ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.
4. Puisque selon Diano (*Ethica*, 148), Schmid (*Epikur*, 723), Arrighetti (*Epicuro*[1], 86) et Conche (*Épicure*, 267), il est plus logique de considérer que le « bien mortel » et le « bien immortel » dont parle la *SV 78* sont respectivement l'amitié et la sagesse. — Pour Bignone, Bailey et Festugière, c'était au contraire de l'*amitié* qu'il eût fallu comprendre qu'Épicure la tient ici pour un bien immortel.
5. Cf. *Mén.*, § 135 : « tu vivras comme un dieu parmi les hommes », ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.
6. AMERIO (R.), *L'epicureismo e la morte*, loc. cit., p. 573 : *« ... non fosse tutta entro il tempo »*.
7. D. L., II, 87 : selon Aristippe, « la fin est le plaisir partiel du moment, tandis que le bonheur résulte de l'assemblage des plaisirs partiels » (trad. donnée par Guyau, *in : La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 38). — Chaque action, enseignait en outre le philosophe de Cyrène, a en elle-même sa fin particulière, à savoir le plaisir particulier qui en résultera (cf. CLÉM. ALEX., *Strom.*, II, 417 : ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν).

Certes, Épicure a pensé le temps comme une suite d'*instants*. Néanmoins, dans son esprit, comme le rappelait Bailey, la vie bienheureuse « n'était point une succession d'instants indépendants, mais une totalité continue *(a continuous whole)*, dont aucun moment ne saurait être convenablement considéré à part du temps qui le précède ou qui le suit : la vie doit être considérée comme une unité »[1]. De plus, il y a sans nul doute quelque outrance à considérer qu'Épicure parlait d'« atomes de temps » exactement comme il discourait par ailleurs d'atomes spatiaux. L'instant indivisible (ἀμερής) n'a point la solidité monadique de la particule matérielle, car à la différence de la matière étendue, le temps n'est rien en soi, et n'est discontinu que parce qu'il *représente* en tant que successifs les chocs répétés des atomes[2].

Le plaisir, pour être pur, doit donc être obtenu à sa hauteur maximale et avec le moins de rupture possible dans sa continuité[3] : c'est à ces conditions, nous le verrons, qu'il peut être appelé *catastématique*. Pour les insensés, au contraire, l'existence « n'est qu'une suite ininterrompue de tourments »[4] : car c'est là l'unique continuité – anarchique, incoordonnée – qu'ils pourront jamais lui donner.

Présence du futur dans l'actuel : le plaisir, c'est l'utile

Aristippe avait réduit tout plaisir à celui de l'instant actuel : « le présent seul est nôtre », avait-il enseigné[5]. Aussi, non sans une grande logique, définissait-il le plaisir comme « un mouvement doux et agréable »[6] et professait-il qu'« un plaisir n'est pas plus agréable qu'un autre »[7] : *tout* le plaisir est dans l'instant; or tous les instants se valent; donc tous les plaisirs s'équivalent.

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 489.
2. Cf. à ce propos : CAUJOLLE-ZASLAWSKY (F.), "Le temps épicurien est-il atomique ?", *Les Études philosophiques*, 1980, 3, 285-306, ainsi que le *Pap. Herc. 1413*, dont le texte a été inséré par Arrighetti *in : Epicuro. Opere*[2], op. cit., p. 381-415.
3. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 525 : *... at its maximum height and with the least break in continuity.*
4. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 61 : *... in eorum vita nulla est intercapedo molestiae.*
5. *Ælian. var. hist.*, XIV, 6 (cité *in :* Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 37) : Μόνον ἡμέτερόν ἐστι τὸ παρόν.
6. D. L., II, 86-87.
7. *Ibid.*, II, 86-87. — Mais, toujours d'après Diogène Laërce, Aristippe affirmait simultanément que « les plaisirs du corps [...] sont supérieurs à ceux de l'âme, et les souffrances du corps plus pénibles que les peines de l'âme ».
— Cf. enfin : D. L., X, 136 : « Les Cyrénaïques n'admettent pas qu'il y ait du plaisir dans le calme et dans le repos, ils en voient la source dans le mouvement, Épicure au contraire ».

Plutôt que de nous enchaîner ainsi au présent sous prétexte de nous rendre indépendants de l'avenir, Épicure s'est livré à une sélection des diverses jouissances, qui, si elles constituent toutes des biens en elles-mêmes, n'en sont pas équivalentes pour autant *du point de vue de leurs conséquences* : il faut savoir passer par-dessus (ὑπερβαίνειν) beaucoup de plaisirs dont découlerait un désagrément bien plus grand pour nous[1]. Le calcul des plaisirs et des peines a donc toujours-déjà grevé d'une part d'anticipation rationnelle l'instant que le sage goûte en ce moment. Et nous pouvons ainsi corriger partiellement ce que disait R. Amerio tout à l'heure[2] : la plénitude du bel aujourd'hui, si elle exclut bien, selon Épicure, toute tension pathologique vers l'avenir – si elle apparaît bien en un sens comme une « négation du futur »[3] –, n'en est pas moins rendue possible par le *calcul* métriopathique de celui pour qui le moment présent a la perfection de l'éternité[4]. On peut donc dire, avec Guyau, qu'il faut relever chez Épicure « le changement que produit dans sa doctrine du plaisir, identique pour le fond à celle d'Aristippe, l'introduction de l'idée d'avenir ». Car, dès que le plaisir devient fécondé par l'idée de temps, il prend un nom nouveau : la doctrine de la *volupté* se change en doctrine de l'*utilité*[5].

Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir

Il est assurément remarquable qu'Épicure, en indiquant les sources de « la joie la plus haute et la plus solide », ajoute à « la condition équilibrée de la chair » non pas la recollection des plaisirs passés, mais « l'espoir fondé de la conserver »[6]. Le libellé de la *Sentence Vaticane 33* appellerait une remarque identique : « le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses *et l'espoir de les avoir* peut rivaliser <avec Zeus> en bonheur »[7].

1. *Mén.*, § 129.
2. Cf. ci-dessus, p. 55 sq.
3. Cf. ci-dessus, *ibid.*
4. Cette prudence qui autorise le sage à être certain de faire le bon choix est à relier au *dogmatisme* de l'épistémologie épicurienne. Le culte hâtif du présent et l'abandon à l'immédiat s'accommodent fort bien, à l'inverse – chez les Cyrénaïques, comme d'ailleurs chez Omar Khayyam – d'une défiance à l'égard des sens et (soit dit sans anachronisme) d'une manière de *pyrrhonisme*.
5. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 39-40.
6. Cf. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1089 d [= Us. 68] : τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, II, XXVIII, 92.
7. *Sentence Vaticane 33* : Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιτο. — *N. B.* : l'introduction du nom de Zeus (généralement justifiée par les textes rassemblés sous le frag. Us. 602) a été contestée par J. Bollack (cf. *La Pensée du plaisir*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 469).

Épicure, on le voit, ne condamne point l'espoir en tant que tel[1] : c'est que la vie heureuse n'est guère concevable sans quelque assurance concernant la satisfaction des besoins élémentaires dans l'avenir. — « Quelqu'un peut-il savoir avec certitude dans quelle condition sera son corps, je ne dis pas à la fin de l'année, mais à la fin du jour ? », objecte Cicéron[2] : certes non, répondrait sans doute Épicure, mais la saine frugalité en toutes choses, jointe à l'observance des règles d'hygiène corporelle, caparaçonnent le sage jusque dans son physique, en le prémunissant contre nombre d'ennuis de santé.

De même, un certain *espoir* de les conserver semble indéniablement s'attacher aux plaisirs propres à l'âme. Pour qui commet l'injustice, la certitude (πίστις) de demeurer caché est absolument impossible[3]. Pour la foule de ceux qui professent des opinions impies sur les dieux et qui n'ont pas fait leur la droite connaissance selon laquelle la mort ne nous touche en rien[4], – pour ceux-là la tranquillité de l'âme est également impossible. Car notre total manque de sécurité à l'égard des instants futurs autorise la vaine crainte à s'enfler toujours. L'ataraxie suppose, en d'autres termes, qu'on sache bien qu'il n'y a « rien de redoutable » ni dans la mort ni dans la vie[5].

L'amitié contribue largement, quant à elle, à nous procurer une confiance positive (πίστις) au sujet de l'aide dont nous pourrions avoir besoin dans le futur[6]. Et c'est non seulement à l'ataraxie mais aussi à la « ferme confiance » qui accompagne nécessairement celle-ci que pourvoient l'étude des phénomènes célestes et les autres études spé-

1. L'auteur de la *Lettre à Pythoclès* déclare nourrir une « agréable espérance » (ἐλπὶς ἡδεῖα) au sujet du destinataire : celui-ci a, en effet, montré d'heureuses dispositions pour la philosophie, en demandant au Maître un exposé concis et récapitulatif concernant les météores et en tâchant de se rappeler les raisonnements qui conduisent à la vie heureuse (cf. *Pyth.*, § 84-85).
2. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVIII, 92 : *An id exploratum cuiquam potest esse, quo modo se hoc habiturum sit corpus, non dico ad annum, sed ad vesperum ?*
3. *Sentence Vaticane 7* : « Il est difficile, pour qui commet l'injustice, de rester caché, mais avoir la certitude de continuer à le rester, cela est impossible » (Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαθεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον).
4. Cf. *Mén.*, § 124.
5. *Ibid.*, § 124-125 : « Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie » (οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν).
6. *Sentence Vaticane 34.*

ciales[1]. Cette « ferme confiance » est certes originairement fondée sur les sensations et les affections immédiates : la *Lettre à Hérodote* déclare explicitement que c'est en se référant à ces deux critères que l'on obtiendra en toutes choses « la confiance la mieux fondée » (ἡ βεβαιοτάτη πίστις)[2]. Mais loin de se borner à désigner une certitude épistémique dans l'étude des phénomènes physiques, cette πίστις, cette foi, exprime, en outre, l'*assurance* que confère au sage le gai savoir dont il jouit dans l'instant présent : le plaisir pur n'est pas seulement absence de trouble ; il est toujours en quelque mesure gage de tranquillité pour l'avenir. Le « manque de certitude » (ἀπιστία) jette au contraire les insensés « dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant »[3]. Une jouissance purement présente serait, nous l'avons vu, simplement corporelle[4]. Un instant pleinement vécu par l'âme s'ouvre comme de lui-même sur le passé et sur l'avenir. La doctrine utilitaire, c'est, en somme, l'hédonisme *plus* le souvenir et l'espérance[5].

L'espoir rationnel de connaître dans l'avenir un sort favorable à la perpétuation du plaisir actuel est tellement lié à ce dernier qu'Épicure déclare qu'à tout prendre « mieux vaudrait suivre le mythe sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens : car, avec l'un, se dessine l'espoir (ἐλπις) de fléchir les dieux en les honorant, mais l'autre ne comporte qu'une inflexible nécessité »[6]. De ces deux fictions aliénantes – celle de Platon ou celle de Démocrite – la plus nocive est encore celle qui ne nous laisse aucun espoir quant à la maîtrise relative des instants futurs. Le sage, parce qu'« il ne croit pas que le bien et le

1. *Pyth.*, § 85-86 : « La connaissance des phénomènes du ciel [...] n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance, comme aussi toutes les autres recherches » (Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως [...] νομίζειν εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν).

2. *Hér.*, § 63.

3. Sans doute extraite d'une lettre aujourd'hui perdue, la *Sentence Vaticane 57* déclare au sujet d'un tiers : « sa vie tout entière sera, par le manque de certitude, jetée dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant » (Ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται).

4. Cf. ci-dessus, p. 45 *(in fine)*, l'exposé pris de Cicéron (*De fin.*, I, XVII, 55-56).

5. Le plaisir de l'esprit n'est pas autre chose que le plaisir de la chair plus ou moins modifié par l'idée de passé et d'avenir ; c'est à la fois un souvenir (μνήμη) et une anticipation (πρωτοπάθεια) : cf. CLÉM. ALEX., *Strom.*, II, 417 [= Us. 451]. — C'est donc déjà, comme l'écrivait Guyau (*La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 60), « une demi-possession de l'avenir ».

6. *Mén.*, § 134-135. — Notre volonté est sans maître (ἀδέσποτον) : donner sa créance au fatalisme démocritéen, c'est s'asservir (δουλεύειν) ; c'est se soumettre au destin dont certains assurent faussement qu'il est « le maître de tout » (δεσπότης πάντων ; *ibid.*, § 133).

mal, qui font la vie bienheureuse, soient donnés aux hommes par le hasard »[1], sait que « l'avenir n'est point tout à fait nôtre », qu'il n'est pas non plus « tout à fait non nôtre »[2]. Si tout est nécessaire, à l'inverse, alors l'espoir est vain, la liberté devient chimère et le bonheur n'est plus notre œuvre.

Être inaccessible au malheur

La continuité du bonheur suppose donc que perdurent en quelque manière ses conditions de possibilité. Or, affirme Épicure, « celui qui est une fois devenu sage ne peut plus entrer dans la disposition contraire, pas même la feindre de propos délibéré »[3]. Il n'y a pas de place en lui pour des désirs non-nécessaires, car « au travers de l'amour pour la vraie philosophie, on s'affranchit de tout désir perturbateur et pénible »[4]. La sagesse est ainsi une disposition *irréversible*, aux yeux du maître du Jardin. Car il s'agit bel et bien, on le voit, d'*immuniser* les mortels contre le malheur éventuel[5].

D'ailleurs, « la douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur »[6]. Plus de vide ni d'hiatus dans le bonheur vital : le seul vide, semble-t-il, c'est l'instant que nous subtilise la douleur violente. Mais toujours on retrouve le bonheur au fond de soi, sitôt la peine disparue. Et, sauf

1. *Mén.*, § 134 : <οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης [= ἐκ τύχης] πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι.

2. *Ibid.*, § 127 : Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον <οὔτε πάντως ἡμέτερον> οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον.

3. D. L., X, 117 (trad. donnée par M. Conche ; *in : Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 93 [= Us 222 a]) : ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν· μηδὲ πλάττειν ἐκόντα (δοκεῖ Ἐπικούρῳ).

4. PORPHYRE, *Ad Marc.*, 31 [= Us. 457] : ἔρωτι φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται.

5. Bailey l'avait bien compris, qui rendait l'εἰλικρινεστάτη ἀσφάλεια dont nous parle la *MF XIV* (= « la sécurité la plus pure » que l'on peut obtenir à l'écart de la foule) par l'anglais : *immunity ;* cf. *Epicurus. The extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 99.

6. *Maxime fondamentale IV :* Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρχὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.

— Cf. notamment : CICÉRON, *De fin.*, II, VII, 22 : [Les épicuriens déclarent au sujet de la douleur :] « cruelle ? courte ; longue ? légère » *(si gravis, brevis ; si longus, levis)*.

maladie foudroyante (dont la médecine antique était encore plus incapable que la nôtre de retarder longtemps l'issue), ces instants de peine sont tout compte fait si rares et la douleur y apparaît si contrebattue par notre joie permanente et constitutive que le sage peut être dit heureux, même s'il est supplicié dans le taureau de Phalaris[1]. Certes les maladies du corps quelque peu graves constituent un sérieux « obstacle à l'agrément de la vie »[2], et toute douleur demeure en soi un mal[3] : mais le sage aura toujours la faculté de porter son esprit ailleurs[4]. Pour être heureux, commente Guyau, « il suffira de ne pas toujours souffrir »[5].

Cette doctrine de l'inviolabilité du bonheur par la douleur signifie, comme l'écrit Bailey, que « la douleur doit être endurée si elle advient, mais que dans le calcul du bonheur, il y aura toujours *un déséquilibre en faveur du plaisir* »[6]. Cicéron rapportait exactement cela dans le *De finibus* : du « sage toujours heureux » *(sapiens semper beatus)*, Épicure aurait dit qu'« il est toujours en état de plaisir *(semper est in voluptate)*, parce qu'il n'y a aucun moment où pour lui la somme des plaisirs ne l'emporte pas sur celle des douleurs »[7]. La sagesse constitue pour notre âme une manière de crible régulateur, réduisant à chaque instant les souffrances au *minimum* qu'il est possible et nous autorisant

1. Cf. D. L., X, 118, et surtout : CICÉRON, *Tusc.*, II, VII, 17, ainsi que SÉNÈQUE, *Ep.*, 66, 18 et 67, 15 [= Us. 601]. — Phalaris, tyran d'Agrigente au VI^e^ siècle av. J.-C., était réputé avoir fait brûler ses victimes dans un taureau d'airain. Un jeu de tuyaux placé dans les naseaux du monstre transformait en une musique suave les hurlements des suppliciés.

— *N.B.* : la présente formule n'appartient pas, loin s'en faut, au seul Épicure. Cicéron écrit dans les *Tusculanes* (V, XXXI, 87) que la vie heureuse « prendra place dans le taureau de Phalaris, sur la foi des Aristote, des Xénocrate, des Speusippe, des Polémon ». La plupart de ces philosophes semblent avoir entendu par là que, par son courage et sa dignité face à la torture, le sage éprouve le bonheur que lui confère alors la conscience de sa propre vertu : Platon (*La République*, II, 361 c-362 a) avait décrit le premier ce bonheur du sage injustement accusé, soumis à la question et condamné au pal.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XVIII, 59 : *corporis gravioribus morbis vitae iucunditas impeditur.*

3. Cf. *Mén.*, § 130 : ...ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.

4. On se rapellera ce que soutenait Aristippe concernant la durée du bonheur (D. L., II, 91) : « le sage n'a donc pas une vie toute agréable, pas plus que l'ignorant n'a une vie entièrement pénible, c'est une affaire de proportion » (ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον).

5. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 52.

6. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 497 : *there will always be a balance on the side of pleasure.*

7. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 62 : *neque enim tempus est ullum, quo non plus voluptatum habeat quam dolorum.*

du même coup à goûter le *maximum* de plaisir[1], – un peu comme les corps des dieux sont exempts de peine, du fait qu'un équilibre parfait et instantané de réparations et de pertes atomiques assure à jamais leur intégrité et leur condition bienheureuse. Une fois que nous sommes devenus philosophes, nous sommes prêts à toute éventualité ; pour parler plus familièrement, *rien ne peut plus nous arriver*[2].

Elles sont donc minces, aux yeux du sage, les traverses de la fortune[3] : « hasard, pouvait s'écrier Métrodore, je suis inaccessible à tes attaques ! »[4].

1. *N.B.* : les conditions du jugement sain sont *toujours* réalisées, puisque les perceptions des sens sont vraies *à tous les instants* (cf. LUCR., *DRN*, IV, 499).

2. Et, pour être encore plus trivial, on dirait très volontiers que le sage épicurien est *blindé*.

3. CICÉRON, *De fin.*, I, XIX, 63 : *[Epicurus] exiguam dixit fortunam intervenire sapienti.* — Cf. également : *ibid.*, II, XXVII, 89.

4. KÖRTE (A.), "Metrodori epicurei fragmenta, frag. 49 ; *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie, Supplementband*, 17, 1890, p. 529-570. — « La fortune, pour arriver à moi, dira pareillement Chamfort, passera par les conditions que lui impose mon caractère » (*Maximes et pensées*, Paris, chap. V, coll. 10-18, 1963, p. 94).

II

LES LIMITES DU DÉSIR

1. Alexandre ou le traité du vain combat[1]

Caractère prodigieux prêté à l'expédition d'Alexandre

Nos rêves contemporains de sortie du système solaire incitent, quoi qu'on en ait, à sous-estimer le caractère prodigieux dont fut revêtue pour longtemps l'expédition du Conquérant. Mille ans plus tard, Mahomet écrivait sur les feuilles des palmiers d'Arabie ces paroles qu'Allah lui aurait dictées au sujet d'Alexandre : « Nous affermîmes sa puissance sur la terre, et nous lui donnâmes les moyens de surmonter tous les obstacles. Il marcha jusqu'à ce qu'il fût arrivé à l'Occident, où le soleil se couche dans une source bouillante »[2]. Iskander (Alexandre) est, selon le Coran, celui d'entre les mortels à qui fut donné de découvrir une fois pour toutes les limites du monde. Au XII[e] siècle encore, quinze cents ans après l'épopée du Macédonien, le plus grand des géographes de l'Occident médiéval, al-Idrīsī (1100/1166), ne dira pas autre chose lorsqu'il voudra justifier que sa description du « deuxième climat »[3] commence à l'Occident par les îles Canaries : « c'est à ces îles, écrit-il, que parvint *Dhū-l-Ḳarnayn,* c'est-à-dire Alexandre et c'est de là qu'il revint »[4]. La fausseté histo-

1. Nous reprenons ici les principaux éléments d'une conférence prononcée en Sorbonne, le 10 janvier 1987, dans le cadre du *Séminaire d'Histoire du matérialisme* que dirige M. le professeur O.-R. Bloch.

2. *Le Coran*, chap. XVIII : *Elcahaf* [= La Caverne], 83-84 (trad. Savary) ; Paris, Garnier, 1960, p. 322.

3. Les géographes arabes divisaient le monde connu en sept "climats", – à l'instar de ce qu'avait fait Ptolémée avant eux. — Le "deuxième climat" – en partant du Sud – est ainsi une bande horizontale correspondant en gros (et aux longitudes de l'Afrique) à la zone que nous appelons *sahélienne*.

4. *Nuzhāt al-musthtāḳ fi khtirāk al-āfāḳ (Divertissement de celui qui désire parcourir le monde).* — Cité par : Cuoq (J.M.), *in : Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII[e] au XVI[e] siècle (Bilād-al-Sudān),* Paris, Éd. du C.N.R.S., 1975, p. 143.

rique du fait n'invalide pas ce qu'on a dit[1] : elle accrédite, bien au contraire, l'idée qu'on avait très tôt conféré une dimension mythique à la personne du Conquérant. Déjà, chez Diodore de Sicile (IIe siècle ap. J.-C.), l'oracle d'Ammon était censé avoir promis à Alexandre que son pouvoir s'étendrait jusqu'aux limites de la terre[2]. Vers le Nord, on nous dit qu'il atteint l'Hindou-Kouch, situé « directement sous les Ourses »[3] ; vers le Sud, il navigue sur l'Océan méridional[4]. Quant à Eschine (vers 390/vers 314 av. J.-C.), il avait proclamé que l'empire d'Alexandre s'étendait « du Levant au Couchant » et, vers le Nord, « au-delà de l'Ourse et des limites de la Terre habitée »[5].

Sans doute y a-t-il chez les auteurs anciens une impudente imposture lorsqu'ils affirment que l'expédition indienne avait mené Alexandre vers des pays jamais conquis auparavant – sinon par Dionysos et Héraklès. Somme toute, le roi ne faisait que poser les pieds dans les empreintes laissées par Cyrus et Darius Ier[6]. Sans doute aussi n'est-ce point la *psychologie* individuelle d'un héros « qui sent couler dans ses veines le sang d'Hercule et d'Achille », d'un individu agité par des pulsions irrationnelles censément héritées de sa mère Olympias, qui a jamais pu modifier à elle seule tout le cours de l'histoire du monde[7]. Au demeurant, le grand dessein dont le fils a conduit la réalisation, son père ne l'avait-il pas conçu et déjà quelque peu commencé[8] ?

1. En réalité, le périple africain d'Alexandre n'a pas dépassé les limites de l'Égypte. — Il reste qu'à la veille de sa mort, le Conquérant semble avoir caressé le projet de soumettre le bassin occidental de la Méditerranée ; selon Diodore (*Bibliothèque historique,* XVIII, 4, 1-6), ces *derniers plans* prévoyaient notamment la construction « d'une route le long de la Lybie jusqu'aux colonnes d'Hercule ».

2. DIODORE, *Bibl. hist.,* XVII, 93, 4 (trad. P. Goukowsky) ; Paris, Les Belles Lettres , 1976, p. 129.

3. *Ibid.*, XVII, 82, 2.

4. *Ibid.*, XVII, 96, 1.

5. ESCHINE, *Contre Ctésiphon,* 132 et 165.

6. Cf. FOUCHER (A.) et BAZIN-FOUCHER (E.), *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila,* Paris, 1942, p. 190-195.

7. Toute une littérature (G. RADET, V. EHRENBERG, etc.) a fleuri sur ce thème. — La formule mise entre guillemets ci-dessus est de G. Radet, – pour qui « les règles de la psychologie ordinaire » ne seraient pas applicables au Macédonien.

8. Philippe II de Macédoine avait vaincu les armées athéniennes et thébaines – trop tard coalisées – en 338 av. J.-C., à Chéronée. Ayant convoqué à Corinthe les délégués des cités et des États grecs, il avait fait voter le principe d'une « guerre de représailles » contre les Perses et s'était fait concéder à cette occasion le titre de *stratégos autocratôr* (*sc.* « avec pleins pouvoirs »). Il fit même passer 10 000 hommes en Asie, sous la conduite de Parménion. — L'assassinat de Philippe, en

Pourtant, comme l'a enseigné Huizinga, « pour la connaissance de la civilisation d'une époque, l'illusion même dans laquelle ont vécu les contemporains a la valeur d'une vérité »[1]. « Ce que le monde a cru, écrivait pareillement Burnouf dans son *Introduction* aux *Annales* de Tacite, – l'historien doit le rapporter, quand ce serait une erreur »[2]. Le monde a cru, en l'occurrence, qu'Alexandre était un *héros* : aussi, la croisade impérialiste et toujours victorieuse que mena collectivement son armée fut-elle interprétée par les auteurs anciens – et sans doute par la multitude – comme le déploiement dans l'histoire d'une volonté surhumaine, comme la manifestation sur le théâtre du monde d'un tempérament d'exception.

La conquête comme anti-sagesse

Toujours Alexandre avait voulu « aller *au-delà,* franchir les limites qui l'arrêtaient », écrit Festugière[3]. « C'est ce désir qui, en – 335, le pousse à traverser le Danube, pour voir ce qu'il y a au-delà ; qui, en – 331, le force à franchir le désert pour consulter l'oracle de Zeus Ammon ; qui, plus tard, l'amène à explorer lui-même le pays au-delà de l'Hyphase, ou les rives de la Caspienne, ou la côte arabique de l'Océan Indien à la mer Rouge »[4]. Ce désir insatiable du « plus loin », qu'on se figure toujours nécessairement, comme un « meilleur » résumerait, selon Festugière, tout l'esprit de l'époque que nous appelons *hellénistique*[5].

Aller toujours plus avant, n'être jamais satisfait de l'effort – fût-il colossal – qu'on a déjà fourni, atteindre les confins ! Les historiens anciens d'Alexandre, Arrien notamment, évoquent ce πόθος, ce désir irrésistible et toujours-déjà mâtiné de regret : désir de l'inconnu, désir du jamais vu ; désir d'un rassasiement introuvable, d'une totalité à

– 336, interrompit brutalement l'entreprise. — Cf. sur tout ceci : DIODORE, *Bibl. hist.*, XVI, 89, 1.

1. HUIZINGA (J.), *L'Automne du Moyen âge* (1919), Paris, Payot ("PBP", n° 373), 1980, p. 60.

2. TACITE, *Annales* (trad. Burnouf) ; éd. Garnier-Flammarion, p. 23.

3. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 24. — C'est nous qui soulignons.

4. *Ibid.*, p. 24. — L'Hyphase (aujourd'hui : la Sutlej), qui arrose l'actuel Pendjab, est l'affluent le plus oriental de l'Indus.

— On sait qu'à l'été – 326, une sédition se produisit parmi les soldats d'Alexandre : il semble que le roi ait voulu continuer vers le Gange et, au-delà, vers l'« Océan Environnant », mais que la révolte des phalanges le contraignit à commencer le voyage de retour par l'Indus ; cf. le récit de J.-G. DROYSEN, *Histoire d'Alexandre le Grand* (1833), Paris, Grasset (trad. J. Benoist-Méchin), 1935, p. 376 et *passim.*

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 23.

jamais inactuelle et toujours poursuivie cependant[1]. Bornes purement spatiales et toujours dépassables ; confins évanescents et jamais objectifs : termes et pseudo-limites qui, sitôt laissés en arrière, révèlent avec éclat qu'en guise de but ultime l'extension n'offre guère que des haltes très provisoires, et que l'achèvement d'une campagne ne consacre jamais que la fin d'une *étape* pour celui qui prétend subjuguer l'univers.

Pour le plus grand profit du sage, Alexandre a déployé dans l'espace, dans un théâtre à l'échelle de l'*oïkouménè*, l'appétit morbide d'une satisfaction qu'il voulait mille fois renouvelée et constamment diversifiée. Il a démontré en marchant l'inanité d'une telle recherche. La hâte fébrile du Conquérant à progresser toujours vers l'Est et l'éclatante précarité de son intrépide entreprise ont donné par avance une sorte de confirmation spatiale au dogme épicurien selon lequel les désirs infinis conduisent inévitablement les hommes à des impasses existentielles. Le débauché, le boulimique, le carriériste ou l'encyclopédiste ne nous montrent pas aussi bruyamment qu'Alexandre quelle insatisfaction résulte de l'illimitation du désir. La question, somme toute bien abstraite, de la structure pathologique, maniaco-dépressive, du désir infini, le Conquérant, pour son malheur, l'a expérimentée *pratiquement*. De celui dont les mains rangèrent sous un même joug presque tous les humains, il ne reste plus rien. Sa chance, devenue pour un temps proverbiale à Athènes, n'a rien eu que de très provisoire, – comme la suite l'a assez montré[2]. Sa gloire n'a nullement évité que son empire se disloquât dès que sa mort fut survenue : son cadavre âprement disputé par l'ambition de ses anciens lieutenants n'a pas même échappé aux outrages[3]. Son rêve de renommée éternelle et

1. *Pothos* désigne tout d'abord une nostalgie érotisée – celle qu'induit le souvenir de la ville natale (HÉR., 1, 165) –, voire franchement érotique (ESCH., *Perses*, 133 : le *regret* [πόθος] des hommes remplit de larmes les lits des femmes). — Chez Platon, ce terme peut désigner plus simplement le désir sensuel, irrationnel, la passion amoureuse qui aiguillonne et fait souffrir (*Phèdre*, 253 e), ou conserver le sens indiqué ci-dessus, comme dans le *Philèbe*, par exemple (48 a : Platon parle des deuils et des regrets – *pothoï* – mêlés, selon lui, de plaisir, que recèlent les spectacles tragiques).

2. Cf. MÉNANDRE, frag. 294 : ὡς ἀλεξανδρῶδες ἤδη τοῦτο· κἀν ζητῶ τινα, αὐτόματος οὗτος παρέσται.

3. Le 13 juin de l'an – 323, Alexandre rendit l'esprit. Le soir même, son cadavre fut embaumé et ses généraux, au dire des auteurs anciens, s'en disputèrent la possession « comme des chiffonniers », ou « comme une bande de sangliers ». Finalement, Ptolémée le Lagide fut le plus prompt à dérober sa dépouille et fit acheminer celle-ci à Memphis.

de pouvoir universel, un seul jour a suffi pour en faire paraître la vanité[1].

Parce qu'elle est illimitée, la passion est toujours frustrée

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, un désir dont la visée est constamment déplacée et variée privilégie ainsi une thématique monomaniaque chez celui qui en est le porteur : car c'est toujours sa propre gloire, indéfiniment augmentée, infiniment diversifiée, qu'Alexandre avait insatiablement poursuivie de la Macédoine à l'Indus, via l'Égypte et l'empire des Perses. C'est, au fond, un désir du même ordre – impossible, et tout à la fois, obsédant – que ce vain « désir d'immortalité » (ὁ τῆς ἀθανασίας πόθος) dont projette de nous délivrer la *Lettre à Ménécée*[2] : un désir déjà mélangé de tristesse, car mêlé du pressentiment de son inéluctable et prochaine frustration.

Du temps, du temps qui nous mène à la tombe, Alexandre semble n'avoir voulu retenir que la fuite : et sa destinée tout entière paraît se ramener à un halètement gigantesque. Avec une rare persévérance, le Conquérant n'a cessé de chercher à *gagner du temps*. Dans le récit de sa vie qu'Arrien nous a laissé[3], ce ne sont que poursuites, étapes-records, marches forcées. Ici, les Barbares sont « abasourdis par la célérité d'Alexandre » (οἱ δε τῷ Αλεξάνδρου ἐκπλαγέντες)[4]. Là, c'est « à toute vitesse » (σπουδῇ) que le Macédonien reprend sa marche pour mieux circonvenir l'ennemi[5]. Aussitôt qu'il eut succédé à son père, dit Plutarque, on le vit « courant rapidement (ὀξέως) avec son armée jusqu'à l'Istros pour arrêter les mouvements des barbares »[6]. Il était « enclin à l'action » et généralement « hostile à tout ce qui pouvait le retarder dans ses entreprises », renchérit Diodore de Sicile[7].

On nous apprend aussi qu'Alexandre tâchait de tirer le meilleur parti du temps le plus banal, de le *rentabiliser* dans les plus petites

1. De 323 à 281 av. J.-C., l'éphémère empire d'Alexandre fut le théâtre d'âpres luttes au cours desquelles furent aux prises les "Diadoques" : Perdiccas, Eumène de Cardia, Antigone (secondé par son fils, Démétrios Poliorcète), Ptolémée, Cassandre, Lysimaque et Séleucos.

2. *Mén.*, § 124-125. — Lucrèce expliquera même que c'est là l'aiguillon secret de *tous* les désirs vains (*DRN*, III, 1053-1075).

3. Cf. ARRIEN, *Histoire d'Alexandre. L'Anabase d'Alexandre le Grand* suivi de *l'Inde* (trad. P. Savinel) ; Paris, Éd. de Minuit, 1984.

4. *Ibid.*, III, 17, 5.

5. *Ibid.*, III, 18, 10 et IV, 6, 3.

6. PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 670 c (trad. R. Flacelière) ; Paris, Les Belles Lettres, 1975, t. IX, p. 42. — L'Istros, c'est bien sûr le Danube.

7. DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, 16, 2.

occasions – quitte à recourir à des gesticulations, certes spectaculaires, mais somme toute assez vaines : « au cours des marches, quand il n'était pas trop pressé, il s'exerçait chemin faisant à tirer de l'arc ou à monter sur un char en pleine course et à en descendre »[1]. Ainsi, jusque dans les instants les plus anodins de sa vie militaire, le Conquérant semble avoir voulu accomplir une quantité *maximale* d'actions – grandes ou petites – pour faire la nique au temps qui passe. Les relations de ses campagnes ne font mention que de records : sa vie « extrêmement courte », écrit Plutarque, « il la remplit pourtant d'une multitude de grandes actions »[2]. Mais sa mort si précoce et l'immédiat anéantissement de son œuvre n'en démontrent pas moins l'inanité de son projet. Jamais le sage épicurien n'oubliera la morale de l'Histoire[3].

2. *Désir, nature, plaisir*

Caractère borné du plaisir selon la nature

« La grande erreur que commettent les hommes au sujet des plaisirs du corps, c'est qu'ils les tiennent pour illimités : il est toujours possible, supposent-ils d'ordinaire, de continuer à ajouter de nouveaux plaisirs et donc d'en mettre en tas la somme accumulée *(to go on adding new pleasures and so piling up the aggregate amount)*, explique Bailey commentant Épicure : si cela est vrai, nous ne pouvons jamais parvenir au *maximum* de plaisir, et un temps *infini* est nécessaire pour goûter pleinement celui-ci »[4]. Il est, à cet égard, une pensée tout à fait fondamentale d'Épicure : celle d'après laquelle « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme dit la foule, mais l'opinion fausse au sujet de la réplétion illimitée du ventre »[5]. Dans ce cas, comme dans tous les autres, c'est le *prosdoxazoménon*, c'est-à-dire ce qui a été ajouté intempestivement par l'opinion à la pure affection de plaisir[6], qui est cause de ce que nous forgeons, pour ainsi dire, avec du vent notre propre déréliction. Les yeux, dit la sagesse populaire, sont d'ordinaire

1. PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 677 d.
2. *Ibid.* — Cf. également : DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, 1, 3.
3. Cf. BUCHHEIT (V.), "Epikurs triumph des Geistes (Lukrez I, 62-79)", *Hermes*, XCIX, 1971, 303-323, – où l'auteur entend montrer que Lucrèce s'est expressément attaché à composer un éloge d'Épicure qui fût la stricte antithèse des *enkomia* dans lesquelles on avait chanté les victoires d'Alexandre.
4. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus.*, op. cit., p. 494-495.
5. *Sentence Vaticane 59 :* Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοί φασιν ἀλλὰ δόξα ψευδὴς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.
6. Cf. *Hér.*, § 50 : « le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion » (τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστιν).

plus grands que le ventre. L'esprit, dit plutôt Épicure, est beaucoup plus "gros" que la chair : celui-ci invente, en effet, des recettes pour relancer artificiellement l'appétit, au risque de compromettre la santé du corps et, par contrecoup, la sienne propre.

D'accord avec Platon pour considérer que seul un désir limité est jamais susceptible de recevoir satisfaction[1], Épicure refuse toutefois catégoriquement de localiser dans le corps la source de notre misère. S'il réprouve aussi fermement que le fondateur de l'Académie la « vie insatiable et effrenée » que prône un Calliclès[2], il ne demande jamais que la partie rationnelle de l'âme condamne la puissance du désir organique, – de ce désir qui nous emporte, comme aurait dit Platon, « vers l'amour, la faim, la soif, et toutes les concupiscences » étrangères à la raison[3]. Il retourne au contraire le trait contre l'élan incontrôlé de l'âme qui, par une manière de dialectique anti-naturelle, désire toujours au-delà de ce qui suffit à nous contenter[4]. C'est qu'il propose, comme on l'a déjà dit, une hygiène et non une police des mœurs : il prescrit la régulation des désirs plus que l'éradication de certains d'entre eux. De ceux qui, parmi ces désirs, sont totalement vains à ses yeux (l'appétit de gloire, par exemple), il se borne à indiquer le néant; de ceux qui – comme la faim ou la soif – ne sont tels qu'au-delà d'un certain degré, il ne demande pas que l'esprit les refoule, mais que le corps – comme il est *naturel* – en fixe précisément la limite. Ce n'est pas le corps, en effet, mais la raison seulement qui est apte à déraisonner : seule elle peut *oublier la nature*. Et comme le désir naturel se caractérise essentiellement par ce fait qu'il est un désir *limité*, on dira donc, par contraposition, que ce qui s'oppose à toute limite assignable s'oppose à la nature elle-même[5]. « Les biens de la nature, déclarait Épicure, sont contenus dans des bornes étroites, tandis que les vaines pensées s'engagent dans des voies sans fin »[6].

1. PLATON, *Philèbe*, 27 e.
2. Cf. PLATON, *Gorgias*, 493 c.
3. PLATON, *La République*, IV, 439 d.
4. Cf. PORPHYRE, *Ad Marc.*, I, 29 [= Us. 445]; trad. É. Des Places, loc. cit., t. I, p. 123 : « N'accusons pas la chair d'être cause des plus grands maux et ne tournons pas notre humeur contre les choses; cherchons-en plutôt la cause dans notre âme et arrachons tout vain appétit, toute vaine espérance de l'éphémère pour devenir entièrement maîtres de nous-mêmes ».
5. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, XIII, 44 : *sapiens... naturae finibus contentur...*; la caractéristique du sage est de « se renfermer » dans les « bornes de la nature ».
6. D. L., X, 12 : τᾶς φύσιος δ' ὁ πλοῦτος ὅρον τινὰ βαιὸν ἐπίσχει· αἱ δὲ κεναὶ κρίσιες τὰν ἀπέραντον ὁδόν. — Le libellé de la *Maxime fondamentale XV* est très voisin de cette formulation.

Modération des désirs et pauvreté joyeuse

On comprend, par conséquent, les fréquentes invitations à la frugalité et à la sobriété que le sage adressait aux autres et qu'il fut le premier à suivre, – du moment qu'il suffit de peu pour atteindre à la félicité[1]. Ainsi, Cicéron affirme-t-il d'Épicure qu'« il faut peu de choses pour le satisfaire. [...] Personne, ajoute-t-il, n'a prôné davantage la frugalité »[2]. Diogène Laërce confirme, trois siècles plus tard, que le sage avait déclaré, dans ses lettres, se satisfaire d'eau et de pain ordinaire[3]. A un ami, il aurait demandé qu'il lui fût envoyé « un petit pot de fromage », en ajoutant qu'ainsi il pourrait faire un « repas somptueux », si l'envie l'en prenait[4]. Sénèque assure enfin qu'Épicure s'appliquait, certains jours, à dépenser moins que le salaire quotidien d'un esclave pour pourvoir à sa nourriture[5], et s'exerçait ainsi à calmer le plus simplement du monde les besoins naturels à son organisme : faim, soif et nécessaire équilibre thermique.

« Quelqu'un ayant demandé à Épicure comment il fallait s'y prendre pour devenir riche, celui-ci répondit : ce n'est pas en augmentant les biens, mais en diminuant les besoins »[6]. Car, ainsi que l'avait déjà enseigné Démocrite, « le désir modéré (σμικρὰ ὄρεξις) rend la pauvreté aussi puissante que la richesse »[7]. Celui qui, en effet, « n'est pas tout à fait content de ce qu'il possède sera malheureux, fût-il le maître du monde »[8]. Darius, dit Cicéron, dans un passage des *Tusculanes* consacré à la doctrine épicurienne du souverain bien, avait,

1. Cf. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XLI.

2. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXII, 89 : *... quam parvo est contentus !* — On pense inévitablement au : *vivere parce / aequo animo* de Lucrèce (cf. *DRN*, V, 1118-1119). — Cf. également, *Tusc.*, V, XXXII, 89 : *Nemo de tenui victu plura dixit*, et *ibid.*, V, IX, 26 : *laudat tenuem victum.*

3. D. L., X, 11 : αὐτός τε φησὶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ ; cf. également, SÉNÈQUE, *Ep.*, 110, 18 : « ayons de l'eau, de la polenta (*sc.* de la farine de maïs, d'orge ou encore de châtaigne), rivalisons de félicité avec Zeus lui-même » [= Us., p. 339, 17].

4. D. L., X, 10.

5. SÉNÈQUE, *Ep.*, 18, 9. — Le montant du salaire d'un esclave s'élevait à un as par jour.

6. STOBÉE, *Florilège*, XVII, 37.

7. DÉMOCRITE, frag. Diels B 284 (= Solovine 211 ; *in : Démocrite. Doctrines philosophiques et réflexions morales*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 154) ; cf. également, frag. Diels B 283 (= Solovine 210). — On voudra bien se reporter à : PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, c. 14, p. 37 a [= Us. 548], et SÉNÈQUE, *Ep.*, 16, 7 [= Us. 201] : « Si tu vis conformément à la nature, tu ne seras jamais pauvre ; si (tu vis) conformément à l'opinion, tu ne seras jamais riche ».

8. SÉNÈQUE, *Ep.*, 9, 20 [= Us. 474] : *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.*

dans sa déroute, ingurgité de l'eau bourbeuse que des cadavres avaient rendue infecte : « il déclara qu'il n'avait jamais trouvé breuvage plus agréable. Apparemment, poursuit l'orateur, *il n'avait jamais attendu d'avoir soif pour boire* »[1]. Car la poursuite des superfluités que l'opinion tient faussement pour les biens les plus désirables, outre qu'elle nous engage dans l'illimitation, nous fait oublier le plaisir qui naît de la satisfaction de nos besoins véritablement naturels. C'est ainsi qu'il faut comprendre la plus célèbre des anecdotes relatives au plus grand des Cyniques : Alexandre, tout-puissant selon l'opinion, avait interrompu *un bien-être parfait selon la nature* en venant s'interposer entre le tonneau de Diogène et les bienfaisants rayons du soleil que tous ont reçus en partage[2]. Et c'est en ce sens, également, que ce singulier philosophe « se plaisait à soutenir qu'il avait une situation bien supérieure à celle du roi de Perse : lui, il ne manquait de rien, tandis que son rival ne pouvait jamais en avoir assez[3] ; les plaisirs dont il aurait été impossible de rassasier *(satiari)* son rival, lui-même n'en éprouvait pas le besoin, et il avait ses plaisirs à lui auxquels l'autre ne pouvait aucunement prétendre »[4].

La richesse selon la nature peut donc, par antiphrase, se définir comme une « pauvreté joyeuse »[5]. « L'utile, c'est le renoncement à l'inutile », écrivait à ce propos Jean Fallot[6]. Tout ce qui est naturel étant facile à se procurer et tout ce qui est vain étant difficile à obtenir[7], il faut – pour qui entend ne point se créer de tourments – savoir se contenter de peu, car de ce peu, comme le dira Lucrèce, jamais il n'y a de disette[8]. Aux désirs nécessaires, « on peut donner pleine satisfaction avec un rien, car les richesses selon la nature sont à

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 97 : *... negavit unquam se bibisse iucundius. Numquam videlicet sitiens biberat.*

2. Sur le fameux « Ôte-toi de mon soleil », cf. D. L., VI, 38.

3. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXII, 92 : *sibi nihil deesse, illi nihil satis umquam fore.*

4. *Ibid.*, V, XXXII, 92. — C'est Cicéron lui-même qui se livre à ce rapprochement entre la conduite de Diogène et la philosophie d'Épicure.

5. SÉNÈQUE, *Ep.*, 2, 5 [= Us. 475] : *honesta res est laeta paupertas.* — Cf. également : Us. 476 et 477, ainsi que : PORPHYRE, *Ad Marc.*, 27 et 29 [= Us. 471 et 480] : ἐξ ἐργασίας θηριώδους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος συνίσταται.

6. FALLOT (J.), *L'Utilité et le plaisir pur...*, loc. cit., p. 58.

7. *Mén.*, § 130 : τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.

8. LUCR., *DRN*, V, 1119 : *neque enim est umquam penuria parvi.*

la portée de tout le monde »[1] : c'est, du moins, ce que prétendait Épicure[2].

Le plaisir comme réplétion d'un manque

Il faut, affirme le sage du Jardin, que nous comprenions le néant des désirs auxquels aucun terme précis n'est jamais assignable. Faute d'objet nettement défini, un désir s'avérera nécessairement vain, frustrant, pénible. On peut bien boire jusqu'à plus soif, manger à satiété[3] ; mais on ne pourra jamais être riche à souhait, ni suffisamment glorieux. « L'ambition, par exemple, expliquait Guyau, croît à mesure qu'on la contente ; c'est une sorte de faim artificielle qu'on excite en la rassasiant, qu'on creuse en la comblant. Elle consiste à poursuivre un objet qu'elle anime elle-même de son propre mouvement, qu'elle éloigne à mesure qu'elle en approche et qui s'évanouit dans l'infini »[4]. La nature, au contraire, plus sensée que l'opinion, n'excite jamais un désir qu'elle ne puisse satisfaire, – et satisfaire à peu de frais (ὡρισμένος καὶ εὐπόριστος)[5].

Le désir déréglé, non soumis à la norme de nature, enfante une infinie chimère, un rêve éternellement insatisfait : il déplace le besoin sans l'apaiser[6]. Tout, une fois éprouvé, devient manque. Car les désirs creux, comme le dit l'épicurien Torquatus, n'ont « aucune mesure ni limite »[7]. Le plaisir apparaît ainsi comme la *réplétion* d'un manque[8], d'un déficit qui, dans l'épicurisme, ne peut être autre chose que celui d'une certaine quantité d'*atomes*. La πλήρωμα, la réplétion, constitue

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 93 : *... necessarias satiari posse paene nihilo ; divitias enim naturae esse parabiles.*

2. Plus qu'Épicure, semble-t-il, Diogène a pris en compte les difficultés qu'ont les pauvres à pourvoir même à leurs besoins *vitaux* : « Un jour où il se masturbait sur la place publique, rapporte Diogène Laërce, il s'écria : "Plût au ciel qu'il suffît aussi de se frotter le ventre pour ne plus avoir faim !" » (D. L., VI, 46). — Cf. également en ce sens : D. L., VI, 41, ainsi que la note 3 de notre p. 75.

3. « Manger, ou refaire le plein (πλήρωσις γιγνομένη πάλιν), c'est un plaisir », déclarait Socrate dans le *Philèbe* de Platon (31 e).

4. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 49.

5. Cf. *Maxime fondamentale XV*.

6. CICÉRON, *De fin.*, I, XIII, 43 : *cupiditates enim sunt insatiabiles*, déclare Torquatus.

7. *Ibid.*, I, XIII, 45 : *inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest.*

8. Il faut opposer la πλήρωμα – la *réplétion*, toujours possible, d'un besoin tel que la faim ou la soif (cf. *SV 59*) – à la condition des débauchés et autres insatisfaits qui sont dits οὐκ ἐκπληρουμένοι dans la *MF X*.

donc une espèce particulière d'ἀνταναπλήρωσις[1] : elle est cette assimilation compensatoire dont l'effectuation, chez le vivant, comporte la particularité de s'opérer délibérément (et non spontanément, comme dans les corps inorganiques), – sous l'effet d'un certain besoin qui, antécédemment, la suscite et en rend consciente la nécessité.

Or, l'art de vivre consiste d'abord à discriminer parmi tous les manques que nous croyons découvrir en nous-mêmes lesquels correspondent en effet à des déperditions partielles de notre substance organique et lesquels ne sont que des leurres, enfantés par une vaine opinion. Les régénérations suscitées par les manques – par les *désirs* – du premier genre suffiront à nous rendre heureux : tel est l'enseignement d'Épicure. « Dès qu'une fois est née en nous la santé du corps et l'ataraxie de l'âme, aussitôt s'apaise tout orage de l'âme, car l'être n'a plus à marcher comme à la poursuite de ce qui lui manque (ἐνδέον τι), il n'a plus à chercher rien autre chose par quoi soit rempli (συμπληρωθήσεται) le bien de l'âme et du corps » (τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν)[2].

La classification des désirs

S'il ne prône pas la vie sauvage, Épicure concède ainsi aux Cyniques que philosopher, c'est d'abord *simplifier* la vie, – une vie que l'opinion et la raison ratiocinante se plaisent à compliquer de marottes inutiles et contraires à notre bien-être[3]. Une sériation de nos désirs s'avère, par conséquent, nécessaire pour que, nous en tenant à ceux dont la réplétion est sans conteste indispensable, nous vivions conformément à notre nature.

« Parmi les désirs, déclare Épicure dans la *Lettre à Ménécée,* les uns sont naturels, les autres vains, et [...], parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement »[4]. On fait généralement coïncider, sans autre forme de procès, cette double dichotomie avec la présentation tripartite que nous livre la *Maxime fonda-*

1. Sur l'ἀνταναπλήρωσις, cf. *Hér.*, § 48.

2. D. L., X, 128 (= trad. proposée par Guyau, op. cit., p. 53).

3. Sur les rapports de l'épicurisme avec la philosophie cynique, cf. notam. : MÜLLER (R.), "Die sozialen Grundlagen der epikureischen Philosophie", *in : Soziale Probleme in Hellenismus und im röm. Reich. Akten der Konferenz,* 85-96 (Liblice 10. bis 13 Oktober 1972), hrsg. von P. OLIVA und J. BURIAN, Praha Kab. pro Studia recka, rimcka a lat. 1973), qui oppose la πτωχεία, le dénuement prôné par les Cyniques à la πενία épicurienne, – plus convenable selon cet auteur à la situation matérielle et aux aspirations économiques des petits et moyens propriétaires auxquels Épicure s'adressait.

4. *Mén.*, § 127 : Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον.

mentale XXIX : « des désirs, dit Épicure à cet endroit, les uns sont naturels et <nécessaires (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι), d'autres naturels et> non nécessaires (φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι), d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires mais naissent de l'opinion vide » (παρὰ κενὴν δόξαν)[1]. Il faut noter toutefois que, si la nuance est minime, la classification dichotomique – en opposant globalement *tous* les désirs naturels à ceux auxquels est refusé ce statut – semble conférer à la satisfaction des besoins naturels mais non nécessaires une valeur pleinement positive, laquelle valeur est partiellement estompée par la présentation tripartite des trois genres logiquement isotropes qu'énumère la *Maxime fondamentale XXIX* : dans la première présentation – celle de la *Lettre* –, les désirs vains s'opposent aux désirs naturels comme le vide s'oppose au plein en physique, et l'ensemble de tous les désirs naturels constitue alors comme un pôle positif de la faculté de vouloir ; dans la seconde, c'est plutôt le caractère absolument incontournable des seuls désirs *naturels et nécessaires* qui ressort davantage. Plus que la *Maxime fondamentale XXIX*, la *Lettre à Ménécée*, comme le note G. Rodis-Lewis, approfondit ainsi la distinction esquissée par Platon entre, d'une part, une nécessité absolue, imposée par la nature même (sous peine de mort) et, d'autre part, une nécessité relative à un avantage moins incontestable (ainsi, disait Platon, satisfaire la faim par des aliments luxueux « ne fait aucun bien, et même souvent le contraire »)[2].

Selon Épicure, précise le scholiaste, sont *naturels et nécessaires* les désirs qui tendent à l'apaisement d'une douleur – comme la boisson dans la soif ; *naturels et non nécessaires* ceux qui varient seulement la volupté sans supprimer cependant la douleur, – comme les mets délicats ; ne sont enfin *ni naturels ni nécessaires* les désirs ayant un objet aussi vain que l'obtention de couronnes ou bien l'érection de statues[3]. Une inexactitude s'est peut-être glissée, comme on le verra tout à l'heure, dans cette utile liste d'exemples[4]. Mais le principe général de la classification en ressort néanmoins très clairement. Comme l'écrivait Cyril Bailey, « les désirs naturels et nécessaires doivent, bien sûr, et peuvent être aisément satisfaits *(fulfilled)* : sans la satisfaction de certains d'entre eux nous ne pourrions point vivre du tout ; d'autres, s'ils sont satisfaits, produisent l'équilibre du corps et d'autres,

1. *Maxime fondamentale XXIX*.
2. PLATON, *La République*, IV, 558 e-559 a. — Cf. sur tout ceci : RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, op. cit., p. 175.
3. Cf. *Maxime fondamentale XXIX*, Scholie.
4. Cf. ci-dessous, en partic. p. 125, note 4.

l'équilibre de l'âme. A l'autre bout de l'échelle, les désirs vains *(idle)*, qui résultent principalement de la vaine imagination de plaisirs plus grands que ceux que nous possédons à présent, et qui ne contribueront en rien à l'équilibre du corps et de l'âme mais peuvent fort bien détruire celui-ci, doivent être éliminés à tout prix *(must be got rid of at all costs)*.

La classe intermédiaire des désirs naturels mais non nécessaires cause un peu plus de difficulté. [...] Au total, le sage en fera un usage juste et modéré et sa sagesse pratique (φρόνησις) doit être son guide en chaque cas »[1].

***

Il convient désormais, malgré la rareté relative des textes (qui nous incite à toujours recourir à celui de Lucrèce...), de dresser une liste plus exhaustive des désirs qu'Épicure récusait et de ceux qu'il tenait au contraire pour conformes à notre nature[2].

a. Les désirs *naturels et nécessaires* le sont « pour le bonheur », « pour l'absence de souffrance du corps », ou « pour la vie même », déclare la *Lettre à Ménécée*[3]. « Manifestement, l'énumération va du moins au plus strict nécessaire », fait remarquer Mme Rodis-Lewis[4].

* les désirs nécessaires à la vie elle-même (ἀναγκαῖα... πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) sont la *faim* et la *soif*. C'est des animaux, dira Lucrèce, qu'émane et se détache le plus de corps élémentaires[5] : leur substance s'étant raréfiée, ceux-ci prennent de la nourriture pour étayer leurs organes chancelants, pour que l'aliment distribué dans leurs membres et leurs veines aille y « combler les vides creusés par la faim »[6]. Et c'est d'une façon identique que les liquides se répandent dans toutes les régions du corps qui en réclament[7].

* les désirs nécessaires au bien-être du corps (ἀοχλησία τοῦ σώματος)[8] sont essentiellement ceux qu'ont satisfaits les premières in-

1. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 493.
2. Nous suivons *grosso modo*, pour cette recension, la présentation qu'a donnée M. CONCHE (*in : Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 63 à 69).
3. *Mén.*, § 127-128 : τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.
4. RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, op. cit., p. 176.
5. LUCR., *DRN*, IV, 860-861 :
fluere atque recedere corpora... / multa.
6. *Ibid.*, IV, 869 : *ut amorem opturet edendi.*
7. *Ibid.*, IV, 870-871.
8. Sénèque rendait le mot ἀοχλησία par *quies* en latin (cf. *Ep.*, 92, 6 = Us. 412).

ventions techniques, celles qui se sont bornées à prolonger – à terminer, en quelque façon – la nature : ainsi, le tissage des vêtements nous prémunit contre le froid[1], et l'art de construire des abris nous protège des intempéries. Le désir d'un bon feu, en hiver[2], et celui de tirer de la terre des cultures conformes à nos besoins alimentaires[3] devaient aussi constituer, aux yeux d'Épicure comme à ceux de Lucrèce, des désirs naturels et nécessaires à la tranquillité du corps.

* quant aux désirs naturels et nécessaires au bonheur (εὐδαιμονία), ce sont, d'après M. Conche, le *désir de philosopher* et – enveloppé par celui-ci – le désir de pratiquer l'*amitié*[4].

L'homme civilisé, le citadin qu'a perverti une civilisation toujours avide de nouveaux artifices n'a plus d'autre recours, en effet, que la philosophie s'il veut retrouver la nature[5]. C'est elle qui, seule, peut régler nos désirs ; c'est elle, comme on a pu l'écrire, qui « nous ramène à la limite »[6].

Et l'égalité d'âme étant condition suffisante de l'égalité d'humeur avec l'autre, la sagesse a pour fruit suprême l'amitié véritable[7] : en forçant sans doute quelque peu le sens d'une parole rapportée par Sénèque, De Witt assurait même qu'aux yeux d'Épicure, il est plus nécessaire d'avoir quelqu'un avec qui manger que quelque chose à manger[8]. Aussi, malgré les objections de Jean-Claude Fraisse, selon qui l'amitié ne peut être un désir naturel et nécessaire chez Épicure puisque celui-ci récuse toute idée de sociabilité naturelle entre les hommes[9], il semble bien que l'inverse soit vrai, du moment que la

1. Cf. Lucr., *DRN*, V, 1426-1427 : le froid « torturait » *(excruciabat)* les hommes primitifs.

2. Cf. *ibid.*, V, 1091-1104.

3. Cf. *ibid.*, V, 1361-1378.

4. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 65. — Cf. une liste assez voisine des désirs naturels et nécessaires selon Épicure, chez Diano (C.), *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 41-42.

5. Sur cette *nature* – dont on peut se demander s'il s'agit de la nature *environnante* ou bien de la nature *humaine*, comme on l'aurait entendue au Grand siècle –, cf. ci-dessous, p. 129 sq.

6. Conche (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 65.

7. *Maxime fondamentale XXVII :* « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie toute entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié » (Τῶν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις).

8. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 310. — Cf. Sénèque, *Ep.*, 19, 10 : « Examine avec qui tu dois manger et boire avant de penser à ce que tu mangeras et boiras ».

9. Fraisse (J.-C.), *Philia...*, op. cit., p. 295.

privation du plaisir qu'il y a à commercer avec nos amis constitue une souffrance qui n'est en rien imaginaire.

b. Les désirs *naturels et non nécessaires* sont principalement le *désir sexuel* et le *désir du beau* (ou « désir esthétique »).

Le premier est incontestablement naturel : il accompagne toujours l'émission d'une certaine liqueur que l'organisme tend *naturellement* à répandre au-dehors. Épicure, notait Knut Kleve, groupe parfois la jouissance sexuelle parmi les « bonnes choses » (τἀγαθόν), avec d'autres sensations de plaisir fondamentales, ayant trait au goût, à l'ouïe et à la vue[1]. Mais plusieurs fragments nous le montrent adoptant un ton beaucoup plus réservé à l'égard de ce même plaisir : ainsi, selon Diogène Laërce, il aurait enseigné que « le commerce charnel ne nous est nullement profitable » et qu'« il faut s'estimer heureux si l'on s'en tire sans dommage »[2].

Celui qu'habite le désir de l'amour ressent le besoin très réel d'une certaine déperdition de matière ; ce besoin, la consommation de l'acte viendra normalement l'apaiser, mais il semble également plausible qu'une dépense énergétique de substitution puisse aussi bien le résorber, puisque c'est du corps *tout entier* que proviennent les atomes de la semence : activité physique, voire même gymnosophique[3], ou conversation philosophique avec un ami. Car il est bien souvent utile, aussi bons que puissent être *en eux-mêmes* les doux liens d'Aphrodite, de n'en user que prudemment : tant il est parfois malaisé, une fois que l'acte est consommé, de réapprendre à se déprendre ou d'échapper à quelque honte, – de se garder, en d'autres termes, d'éprouver le moindre tracas, c'est-à-dire la moindre douleur en notre âme.

Le *désir de contempler des choses belles* paraît moins évidemment naturel que le désir sexuel. D'autant qu'Épicure semble avoir condamné les poètes, ou tout au moins la poésie homérique, accusée, tout comme chez Platon, de tromper le public en propageant des mythes mensongers présentés sous une forme attrayante[4].

1. Kleve (K.), "Lucrèce, l'épicurisme et l'amour", p. 379 ; *in : Actes Budé*, p. 376-383, qui cite en particulier D. L., X, 6 : Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς. — Cf. également : Athénée, *Banquet des sophistes*, XII, 546 e [= Us. 67 ; Arrigh. 21].

2. D. L., X, 118.

3. Mme G. Rodis-Lewis (*Épicure et son école*, op. cit., p. 282) n'exlut pas qu'Épicure ait pu être adepte du yoga.

4. Cf. Plutarque, *De poetis audiendis*, 1, 15 et Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VI, 27 [= Us. 163 et 229], ainsi que : Platon, *La République*, X, 598 b-c.

Il convient, en outre, de ne pas oublier, lorsqu'on évoque les réserves qu'Épicure a pu formuler au sujet des productions esthétiques, que l'art dont il fut le contemporain est un art qui *finit* : Scopas, Lysippe et Praxitèle – les grands noms de la statuaire du IVe siècle av. J.-C., ne sont déjà plus des *classiques*. Leur art n'est plus celui des Phidias, des Polyclète et des Myron : c'est un art *maniériste*, qui tend déjà vers le baroque[1]. A la norme, au modèle typique donné, au Ve siècle, par le *Doryphore* de Polyclète (la tête mesurait alors 1/7 de la hauteur totale du corps), à l'olympienne sobriété des marbres de Phidias (vers 490/431 av. J.-C.), ont succédé des proportions graciles, un canon plus sophistiqué : la tête de l'*Apoxyomène* de Lysippe, celle de l'*Hermès* de Praxitèle, ne mesurent plus qu'*un huitième* de la hauteur totale de la statue, qui paraît donc plus longue, voire même efféminée. Avec le maniérisme, l'*illimité* s'est introduit dans l'art : le mouvement ne décrit plus une situation dans l'espace; il suggère seulement une direction dont le terme reste indécis. Une nouvelle virtuosité s'attache à exprimer surtout l'imminence du mouvement et recherche la *grâce* plutôt que la beauté[2].

Néanmoins, parce que la beauté est donnée tout entière dans les sens et que les images ou les sons agréables ne sont point éprouvés comme tels sous l'effet d'un jugement de l'esprit mais par suite d'une *affection* de plaisir; parce qu'en outre l'objet du désir esthétique est en droit toujours *limité* – la nature ne pouvant créer indéfiniment des beautés toujours surpassables[3] –, ce même désir peut être classé parmi ceux qui, sans être absolument nécessaires à notre joie constitutive, sont cependant foncièrement naturels. Cicéron témoigne d'ailleurs de ce qu'Épicure considérait bien ainsi ce désir : « pour mon compte, aurait-il déclaré, je ne vois pas ce que je pourrais entendre par le souverain bien, abstraction faite des plaisirs que procurent le goût, les choses de l'amour et l'*audition des chants*, abstraction faite aussi des *sensations agréables que les manifestations de la beauté procurent à nos yeux* et, d'une façon générale, de tous les plaisirs qui, dans l'ensemble

1. Exemple le plus caractéristique de ce baroque auquel aboutira l'art hellénique : le fameux groupe du *Laocoon* (Musée du Vatican) qui se trouve être la copie romaine d'une œuvre grecque du IIIe siècle av. J.-C.

2. G. Vasari (1511/1574), élève de Michel-Ange, auteur des *Vite de più eccellenti Architetti, Pittori e Scultori Italiani* (1550) et théoricien du *maniérisme* renaissant, a consacré quelques pages décisives à cette *grazia*, à cet idéal commun à nombre d'écoles post-classiques.

3. Cf. LUCR., *DRN*, II, 500-514 et, ci-dessous, p. 92.

de l'être humain, sont produits par n'importe quel sens »[1]. Et Lucrèce n'omet pas de mentionner la musique et le chant et la danse, lorsqu'il dépeint la vie simple des hommes *naturels* que furent, selon lui, nos lointains ancêtres[2].

Mais l'argument qui doit le plus nous incliner à considérer qu'Épicure rangeait le désir du beau parmi les désirs naturels doit être tiré, croyons-nous, de sa théologie : on comprendrait fort mal, s'il devait en aller autrement, que Lucrèce ait pu affirmer que les premiers hommes ont trouvé aux dieux des figures « d'une beauté sans pareille », et que cette « éclatante beauté »[3] les ait assez surpris pour qu'ils prêtent en outre à ceux-ci le pouvoir de gouverner la nature[4]. La contemplation renouvelée de la beauté divine, avant que d'être obnubilée par le mythe et les vaines opinions, semble bien avoir largement contribué à cristalliser en une *prénotion* durable les images, tout d'abord ponctuelles et labiles, qui – une fois détachées des dieux – impressionnaient les premiers hommes : or, on voit mal qu'un désir vain ait pu jouer un si grand rôle chez des êtres aussi peu contournés que l'étaient nos premiers et lointains ancêtres. Le désir esthétique, s'il n'est certes pas un désir dont la satisfaction est indispensable au bonheur, devait donc figurer parmi les désirs *naturels* dans la classification d'Épicure.

c. Les désirs *vains*, enfin, sont tous ceux qui comportent de l'illimitation.

Ce sont soit des désirs naturels dont on méconnaît la limite (excès de table[5] ou raffinements culinaires ou vestimentaires[6], dans le cas des désirs naturels et nécessaires; passion amoureuse ou vanités esthétisantes[7], dans le cas de ceux qui sont naturels mais non

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XVIII, 41 : *Nec equidem habeo quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur veneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis, suavis motiones, sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu.* — *N. B.* : Cicéron affirme traduire ici quelques passages d'un livre qu'Épicure avait consacré au *souverain bien*.

2. LUCR., *DRN*, V, 1379-1433.

3. *Ibid.*, V, 1169-1170 : *divom... / egregias.. facies*, et V, 1174 : *facie praeclara*.

4. Sur tout ceci, cf. *ibid.*, V, 1169-1193.

5. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIV, 100 : « un bon repas est celui où on mange avec appétit *(in desiderio)*, et non celui où on se gave » *(in satietate)*.

6. Cf. LUCR., *DRN*, V, 1416-1429.

7. Épicure déclare cracher sur la beauté comme sur les vertus, si celles-ci ne procurent pas du *plaisir* (cf. Us. 70).

nécessaires); soit des désirs illimités par essence et *a principio* aberrants.

La vaine crainte de la mort constitue, on l'a dit, le prototype – et même, selon Lucrèce, la cause inconsciente – de tous les autres *pothoï*[1] : ce n'est jamais rien d'autre, en effet, que le désir d'une vie dont la durée pût être *indéfinie*[2]. Le désir de la gloire, ce « soleil des morts », selon l'expression de Balzac[3], est également vide de sens. En tout état de cause, être glorieux suppose que l'on plaise à la foule; or le philosophe ne se règle point sur l'opinion de la foule[4]. Le désir des biens terrestres – qui sont à portée de nous, qui sont ceux de notre prochain – comporte la même illimitation, la même *pleonexia* (ce désir d'avoir toujours plus, que les Latins ont traduit par *"avaritia"*), et donne lieu aux mêmes frénésies[5]. « Le désir s'étend sans mesure quand il franchit les limites de la nature. Car celle-ci a sa fin, [mais] les vains élans de la concupiscence sont sans bornes »[6]. Ainsi, « ni la richesse la plus grande qui soit ne délivre du trouble de l'âme ou n'engendre une joie réelle, ni l'estime et la considération de la foule, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies »[7]. L'ambition, le désir de domination, l'aveugle désir des honneurs[8] et toutes les diverses passions sociales tombent, pour la même raison, sous le coup de la même critique.

***

On le voit, moins ils sont nécessaires, plus les désirs sont difficiles à contenter. La peine, le trouble – la douleur, en un mot – que nous cause la poursuite d'un plaisir est toujours en raison inverse de son importance effective. Les désirs naturels et nécessaires sont précisément ceux auxquels « on peut donner pleine satisfaction avec un rien »,

1. Sur la notion de *pothos*, cf. ci-dessus p. 67 et *passim*.

2. Cf. *Mén.*, § 124-125.

3. BALZAC (H. de), *La Recherche de l'absolu ; in : Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1842-1855, t. XIV, p. 400.

4. SÉNÈQUE, *Ep.*, 29, 10 [= Us. 187] : « Ce que je sais, la foule ne l'approuve pas; ce qu'elle approuve, je ne le sais pas ».

5. Lucrèce dénonce l'*avarities* au début du chant III du *De rerum natura* (aux vers III, 59 sq.).

6. SÉNÈQUE, *Ep.*, 39, 5-6 : *Necesse est enim in inmensum exeat cupiditas, quae naturalem modum transilit. Ille enim habet suum finem, inania et ex libidine orta sine termino sunt.*

7. *Sentence Vaticane 81* : Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας. — Cf. Us. 207 et 479 (= PORPHYRE, *Ad Marc.*, 28 et 29).

8. Cf. LUCR., *DRN*, par ex. : V, 1120-1130.

comme l'écrit Cicéron dans ses *Tusculanes*[1] : ce sont ceux-là même qui font dire aux épicuriens que « les richesses selon la nature sont à la portée de tout le monde »[2]. Pour ce qui est de la seconde catégorie de désirs *(secundum genus)* – les désirs naturels et non nécessaires – « il n'y a guère de difficulté, soit à s'en procurer les objets, soit même à s'en passer »[3]. Car, d'une façon générale, les plaisirs correspondant à cette sorte de désirs sont certes « désirables, mais à condition qu'ils ne puissent faire du tort »[4] : aussi ne sont-ils « jamais utiles », à parler strictement[5]. Quant à ceux qui viennent en troisième lieu, « l'idée qu'ils sont pleinement chimériques » – autrement dit que leur satisfaction est *infiniment* malaisée – « et qu'ils n'ont nul caractère de nécessité, ni même rien de naturel, les a fait rejeter complètement » par le philosophe du Jardin[6].

3. Fondements physiques de la théorie des limites dans la pensée épicurienne

Le concept de *limite* est, on le voit, tout à fait central dans la pensée d'Épicure. Le malheur humain tient essentiellement à l'illimitation d'un désir qui voudrait forcer la nature; être heureux, par contraposition, c'est connaître la *limite des désirs* et, corollairement, celle des biens et des maux. Il y a donc lieu de nous arrêter un instant, afin de cerner plus précisément les contours d'une notion qui "circule" aussi abondamment, tant dans la physique que dans l'éthique épicuriennes. Dans un article à cet égard fondamental, Phillip De Lacy déclarait même tenir ce concept pour le « principe unificateur de l'enseignement d'Épicure »[7].

Les termes πέρας et ὅρος sont ceux que les épicuriens emploient ordinairement pour nommer la *limite* – tout particulièrement lorsque la réflexion roule sur les questions d'ordre éthique. Il ressort, en

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 93 [= Us. 456] : *necessarias [cupiditates] satiari posse paene nihilo.*

2. *Ibid.*, V, XXXIII, 93 : *divitias enim naturae esse parabiles.*

3. *Ibid.*, V, XXXIII, 93 : *secundum autem genus cupiditatum nec ad potiendum difficile esse censet nec vero ad carendum.*

4. *Ibid.*, V, XXXIII, 94 : *omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit.*

5. *Ibid.*, V, XXXIII, 94 : *[genus hoc voluptatum] prodesse nunquam.*

6. *Ibid.*, V, XXXIII, 93 : *tertias, quod essent plane inanes neque necessitatem modo, sed ne naturam quidem attingerent, funditus eiciendas putavit.*

7. DE LACY (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", *Phoenix*, 1969, XXIII, 1969, 104-113 : *the unifying principle of Epicurean teaching.* — On trouvera un résumé de cet article en français *in : Actes Budé*, p. 172-175 (sous le titre : "La recherche épicurienne de la certitude").

outre, du § 133 de la *Lettre à Ménécée,* que πέρας et τέλος constituent des termes étroitement reliés : Épicure y propose, en effet, pour modèle l'homme qui s'est rendu compte de « la fin de la nature » (τὸ τῆς φύσεως τέλος) et qui a saisi, d'une part, que « la limite des biens (τὸ τῶν ἀγαθῶν πέρας) est facile à atteindre et à se procurer », d'autre part que « celle des maux (τὸ δὲ τῶν κακῶν) est ou brève dans le temps ou légère en intensité »[1].

Épicure, dans le même passage, dit aussi de son sage qu'« il a sur les dieux des opinions pieuses » et qu'« à l'égard de la mort, il est constamment sans craintes »[2]. Ceci signifie que le quadruple remède (τετραφάρμακον) – puisque c'est lui qu'on reconnaît ici – peut aussi bien se formuler comme suit : la philosophie nous libère des faux dieux dont la théologie astrale peuple la voûte céleste [a] ; elle dissipe la crainte de la mort [b] et elle enseigne, enfin, la *limite* des désirs et des maux [c-d][3]. Si nous relisons enfin dans le même esprit la *Maxime fondamentale X,* qui constitue une formulation à peine plus lapidaire du *tétrapharmakon,* nous nous apercevrons qu'Épicure y déclare que nous n'aurions rien à reprocher aux gens dissolus si les choses qui leur causent du plaisir « dissipaient les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes [a], de la mort [b] et des douleurs [d], et enseignaient en outre la *limite* des désirs [c] » (τὸ πέρας τῶν ἐπιτυμιῶν).

Aussi voudrions-nous montrer, en prolongeant le travail de Ph. De Lacy, que la notion de limite peut recevoir *cinq* acceptions dans le système épicurien : elle désigne, selon les cas, le cardinal d'un ensemble fini (I) ; le domaine de variation dont sont susceptibles les propriétés génériques d'un être naturel (II) et, conséquemment, le *maximum* (III) ou le *minimum* (IV) que la nature a assigné à de telles variations ; la même notion, enfin, peut faire référence, comme de juste, à la périphérie d'un corps matériel (V).

Nous voudrions montrer également que cette polysémie, qui indique assez par elle-même combien la notion en question constitue un point nodal dans la réflexion d'Épicure, met tout particulièrement en lumière les fondements physiques de l'éthique que propose le sage du Jardin[4] : chacune des acceptions qu'on vient d'énumérer fait signe en

1. *Mén.*, § 133.
2. *Ibid.*, § 133.
3. Autrement dit : nous rend capables du bonheur et aptes à supporter la douleur.
4. Le travail d'E. M. STEHLE : *The Unity of physics and ethics in Lucretius,* Diss. Univ. of Cincinnati, 1971, insistait particulièrement sur cette *dépendance* de l'éthique épicurienne à l'égard de la physique.

effet vers l'éthique, ainsi que nous tâcherons de le souligner à chaque fois.

La limite comme cardinal d'un ensemble fini

Dans le cadre de la physique épicurienne, la figure la plus immédiate que revêt le concept de limite correspond strictement à ce que recouvre pour nous la notion de *cardinal d'un ensemble fini.* Telle série – celle, par exemple, des formes atomiques (τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων) –, sera dite *limitée* en ce sens que, si nous ne pouvons la dénombrer ni par la raison ni, *a fortiori,* à l'aide des sens, elle est toutefois assurément finie en droit. Les différentes variétés d'atomes existent « en nombre non absolument infini, mais seulement inconcevable », assure la *Lettre à Hérodote*[1]. Et c'est par la méthode de non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) que l'on a déjà évoquée[2] qu'Épicure prétend démontrer la nécessaire clôture de la série envisagée : les objets créés ne différant, ainsi que le dira Lucrèce, que « dans une mesure limitée »[3], les formes des atomes ne sauraient varier à l'infini[4].

Il y a corollairement une limite à la *grandeur* des atomes[5]. Cette limite n'est pas seulement un *maximum* : elle signale la *clôture* d'une collection de grandeurs discrètes, qui sont celles-là seules que peuvent jamais posséder les atomes. Ici encore, la démonstration repose sur la méthode de non-infirmation : puisque, d'une part, nul atome n'est visible et que, d'autre part, la grandeur d'un atome est toujours le multiple entier du *quantum* volumétrique que représente la *minima pars*[6], la série des volumes atomiques possibles est nécessairement limitée[7]. On sait que les architectes grecs (comme d'ailleurs les architectes gothiques), adoptaient un *module,* c'est-à-dire une longueur-unité, dont toute longueur dans l'édifice devait être un multiple

1. *Hér.*, § 42-43 : les différences de ces formes sont οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι. — Cf. LUCR., *DRN,* II, 478-521 (et également : III, 525-526).
2. Cf. ci-dessus, p. 27 sq.
3. LUCR., *DRN,* II, 519 : *finita distant ratione creata.*
4. Cf. *ibid.*, II, 479-480. — A l'inverse, comme le déclare Lucrèce (*ibid.*, II, 338-339), la masse *(copia)* des atomes n'a, quant à elle, « ni fin ni total » *(neque finis ... neque summa).*
5. *Hér.*, § 55-56. — Cf. LUCR., *DRN,* II, 498-499.
6. Cf. LUCR., *DRN,* II, 486-494 et ci-dessous, p. 92-93.
7. Autrement dit : il n'y a pas de place pour une série infinie de grandeurs entre la grandeur de la *minima pars* et celle du *minimum* sensible.

entier[1] : la petite partie est semblablement le module de l'atome. On ne saurait imaginer qu'un corps élémentaire puisse être formé d'un nombre trop considérable de petites parties et qu'il ait, de ce fait, n'importe quelle grandeur : faute de quoi, on serait conduit, avec Démocrite, à affirmer qu'un atome peut être aussi gros qu'un monde ![2]

Ainsi la physique prévient-elle d'emblée la personne éthique de ce que la variété est toujours finie en ce monde comme dans l'univers entier. Les sensations et, partant, les *affections* pour nous possibles ne diffèrent pas à l'infini. Et l'éthique fait usage en une autre façon de la notion de limite entendue en ce premier sens : si mon désir est naturel, en effet, c'est toujours d'une quantité finie, déterminée, limitée d'atomes que mon organisme a besoin pour que ce désir soit comblé[3]. Le manque étant strictement limité, le procès de restauration de notre nature a un terme. Et ce terme correspondant à la récupération d'une quantité finie d'atomes dont j'étais déficitaire jusque-là, il coïncide avec ce qui provoque en nous l'avènement du plaisir le plus pur[4].

La limite comme borne d'un champ de variation

D'un deuxième point de vue, les limites dont fait état l'épicurisme font référence aux propriétés ou – pour les vivants – aux caractères spécifiques d'un être naturel : elles définissent alors un *domaine de variation* à l'intérieur duquel une variable individuelle est susceptible de prendre ses valeurs[5]. Cette variable individuelle est-elle une chose *en général ?* — elle ne pourra, écrit Lucrèce, différer d'une autre que dans une mesure *limitée* : « puisque de chaque côté ils se trouvent enfermés entre deux points », et qu'ils sont par exemple attaqués d'une

1. Le *module* correspond généralement au *rayon moyen* de la colonne : ainsi, au Parthénon, le rayon moyen des colonnes est-il de 949 millimètres, et leur hauteur de 10, 43 m, soit l'équivalent de 11 modules.

2. Cf. AÉTIUS, I, 12, 6 [= frag. A 47 Diels-Kranz, *Vors.*]. — Cf. également LUCR., *DRN*, II, 496-499 : « aussi ne saurais-tu admettre entre les atomes des différences de formes infinies, sans attribuer nécessairement à certains d'entre eux une grandeur monstrueuse ».

N. B. : Il y a également, en prenant toujours le terme de "limite" dans la même acception, une limite au nombre des formes que les *mondes* innombrables sont susceptibles d'avoir ; cf. *Hér.*, § 74 : « [les mondes] n'ont cependant pas toute forme » (οὐ μέντοι πᾶν σχῆμα ἔχειν).

3. Il n'est que de remarquer la fréquence de l'adjectif *certus*, qui apparaît à près de 100 reprises chez Lucrèce !

4. Cf. ci-dessous, p. 91 sq. : *La limite comme maximum.*

5. C'est surtout chez Lucrèce, on va le voir, que l'on trouve les déclarations les plus explicites en ce sens.

part par la flamme, de l'autre par le froid qui les glace, « les objets créés ne peuvent différer que dans une mesure limitée »[1]. Parce que ni les formes des éléments premiers[2] ni, par conséquent, leurs combinaisons[3] ne sont en nombre illimité, tout ne peut pas s'unir à tout, et tout est régi par des lois. Ainsi les choses se sont-elles vu fixer « une limite qui dans les deux sens les renferme toutes »[4]. Deux bornes ontologiques délimitent l'empan de tous les possibles, – la série des choses qui sont susceptibles de naître[5] : en-deçà comme au-delà de ces bornes, nous avons affaire, comme l'a écrit J.-M. Courtès, aux « impossibilités métaphysiques, *entre lesquelles* se situe la réalité physique »[6].

Si la variable que l'on prend en compte est maintenant un individu considéré par rapport à son genre, c'est plus précisément la *constance des caractères spécifiques* qu'exprime alors l'idée de limite. Ainsi, Philodème, dans la colonne 21 du *De Signis*, peut-il affirmer que, si les épicuriens n'excluent nullement la possibilité d'une variation (παραλλαγή) d'un individu à un autre, ils ne sauraient admettre – eu égard à la nature de l'homme – qu'il existe des hommes ayant la nature du fer et pouvant traverser les murs comme nous-mêmes nous traversons l'air[7], ni des hommes possédant des yeux ou une tête susceptibles de repousser comme repoussent nos phanères, c'est-à-dire nos ongles ou nos cheveux[8]. De même Lucrèce invoque-t-il le fait que la nature n'a pu former d'hommes assez grands pour traverser la mer à gué ou séparer de hautes montagnes par l'effort de leurs mains, lorsqu'il veut

1. LUCR., *DRN*, II, 519-521 :
Ergo finita distant ratione creata,
ancipiti quoniam mucrone utrimque notantur,
hinc flammis, illinc rigidis infesta pruinis.

2. Cf. ci-dessus, p. 85-86.

3. LUCR., *DRN*, II, 700-701 : *Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est / omnia* (« il ne faut pas croire que tous les éléments puissent se combiner de toutes les façons »).

4. *Ibid.*, II, 512-513 : *... rebus reddita certa / finis utrimque tenet summam...*

5. Cf. *ibid.*, I, 72-79 : Épicure a parcouru le tout immense et en est revenu victorieux nous enseigner « ce qui peut naître, ce qui ne le peut, enfin les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables » :
... refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.
(= I, 75-77 ; vers repris en : I, 594-596 ; V, 88-90 et VI, 64-66).

6. Cf. COURTÈS (J.-M.), "La dialectique du réel et du possible dans le *De rerum natura* de Lucrèce", *Revue des Études latines*, XLVI, 1968, 170-179.

7. PHILODÈME, *De Signis*, col. 21 ; cité par Ph. DE LACY, art. cit., p. 107.

8. *Ibid.*, col. 13.

démontrer que rien ne peut naître de rien et que chaque chose, pour naître et se développer, requiert une semence bien précise[1].

Concernant les espèces disparues et les monstres que la terre engendra dans la fécondité de son premier âge, la série des anomalies possibles ne va pas jusqu'à inclure les centaures, les scylles et autres chimères, écrit-il également, au chant V de son poème[2]. Les êtres de la nature ne peuvent, en effet, se reproduire pêle-mêle et, au sein d'une même espèce, la disparité que peuvent présenter entre eux les différents individus ne va jamais jusqu'à rendre possible la formation d'*hybrides* à partir de germes naturellement distincts[3]. « Tout s'accroît peu à peu, comme il est naturel, par des éléments déterminés, et [...] chaque être garde en grandissant ses caractères spécifiques »[4], puis les lègue à ses descendants[5]. Car nul ne peut violer les infranchissables barrières que la nature a disposées entre une espèce animale et une autre[6]. — Aussi est-ce paradoxalement le contradicteur de l'épicurien Velleius qui, dans le traité cicéronien *De natura deorum*, use d'un argument à la tonalité très... épicurienne. A Velleius qui avait affirmé que si les dieux ont forme humaine, c'est – entre autres raisons – parce que c'est là la plus belle de toutes les formes[7], l'académicien Cotta répond qu'un semblable anthropomorphisme méconnaît les frontières inter-spécifiques qui déterminent le comportement de chaque animal : « penses-tu, lui dit-il, qu'il y ait une seule bête sur terre ou sur mer qui ne préfère pas une bête de son espèce à toute autre ? Et s'il n'en allait pas ainsi, pourquoi le taureau ne s'accouplerait-il pas avec la jument, ou le cheval avec la vache ? »[8].

1. Lucr., *DRN*, I, 199-202 ; cf. également : *DRN*, V, 914.
2. *Ibid.*, V, 878-924. — Pas plus qu'une branche ne peut pousser sur un corps animé.
3. *Ibid.*, V, 916-919.
4. *Ibid.*, I, 188-190 :
... omnia quando
paulatim crescunt, ut par est, semine certo,
crescentesque genus servant.
5. Néanmoins, l'hérédité comporte elle-même une part d'indétermination : les caractères sont transmis *varia sorte*, dit Lucrèce (*ibid.*, IV, 1223).
6. Cf. *ibid.*, *DRN*, I, 670-671 : « Car tout changement qui fait sortir un être des limites de sa nature entraîne aussitôt la mort de ce qu'il était auparavant » (vers repris en : I, 792-793 ; II, 753-754 et III, 519-520).
7. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, xviii, 47.
8. *Ibid.*, I, xxvii, 77 : *An putas ullam esse terra marique beluam quae non sui generis belua maxime delectetur ? Quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equae contrectatione, equus vaccae ?* — C'est là même question que se pose un héros du film d'Oshima, *Max, mon amour* : « un cheval, demande-t-il, peut-il donc s'éprendre d'un serpent, d'un papillon ou d'une fleur de cerisier ? ».

Mais l'étanchéité de telles limites définit paradoxalement un espace de liberté et d'instabilité relatives dont bénéficient en quelque façon les individus qui s'y trouvent circonscrits : c'est à l'intérieur de cet espace, en effet, que la variété est possible. Variété selon le plus et le moins : les hommes présentent entre eux des différences de taille, notera Philodème en ce sens[1]. Mais variété, aussi, découlant de cette liberté que la nature, si l'on en croit Lucrèce, a accordée à tout ce qui respire : « c'est ici le domaine du choix, du hasard et de la déclinaison », écrivait Phillip De Lacy[2]. Le hasard, comme liberté du choix, présuppose à quelque degré une indétermination dans le mouvement des atomes. Mais cette indétermination, ce *clinamen*, comme on le sait, a lui-même une limite fixe : il ne peut être plus grand que le *minimum*, dit Lucrèce[3].

Ainsi la théorie des limites nous autorise-t-elle à penser également la *variation* à l'intérieur de ces limites. Elle laisse place aux différences individuelles, et même à la spontanéité et à la liberté.

Toujours dans le même sens, on dira que pour chaque espèce, la nature a assigné des limites de *temps*, que l'organisme individuel emploie d'abord à atteindre la fleur de son âge[4], puis – généralement, par degrés – à mourir[5]. La naissance et la mort sont ainsi les deux *limites* de la vie : naître, c'est, chez Lucrèce, aborder aux « rivages de la lumière » *(in luminis oras)*[6] ; mourir, c'est atteindre le terme *(terminus vitae)*[7]. Et la nature n'a point formé, non plus, d'hommes « dépassant par la durée de leur vie de nombreux âges d'hommes »[8]. Ces évolutions à durée déterminée, ces immuables délais imposés à chaque être, ces parcours strictement bornés, dont le rythme est à

1. Philodème, *De Signis*, col. 17.26 : Philodème emploie le participe παραλλάτουσαν ; cf. également : col. 38.5, où sont encore mentionnées les différences (παραλλάγματα) entre les hommes.
2. De Lacy (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", art. cit., p. 108.
3. Lucr., *DRN*, II, 244.
4. *Ibid.*, I, 563-564.
5. *Ibid.*, I, 584-585 : « Dans chaque espèce, les choses ont vu fixer un terme à leur accroissement et à la durée de leur existence ».
6. Cf. *ibid.*, I, 22. — Cette expression, qui paraît inspirée d'Ennius (*Ann.*, 114 et 131 : *intra luminis oras*) et que Virgile fera sienne également (*Georg.*, II, 47 ; *Aen.*, VII, 660) est employée à huit autres reprises chez Lucrèce (I, 170 ; I, 179 ; II, 577 ; II, 617 ; V, 224 ; V, 781 ; V, 1389 ; V, 1455).
7. Lucr., *DRN*, II, 1087. — Mourir, dit encore le vers III, 192, c'est « franchir la limite de la vie » *(finis vitae)*, au lieu que naître, d'après le vers III, 681, c'est en « franchir le seuil » *(limes vitae)*.
8. *Ibid.*, I, 202.

l'évidence invariable, les épicuriens y voient une preuve magistrale de la constance des lois naturelles[1], – constance dont celle des caractères spécifiques n'est guère qu'un cas particulier. « Chaque chose suit sa marche propre, et toutes, conformément aux lois fixées par la nature, conservent les caractères qui les différencient »[2]. Et c'est ce grand principe de la fixité des lois naturelles qui est, selon Bailey, « le fondement même de la physique épicurienne et l'instrument de la victoire sur la religion »[3].

***

La théorie des limites sert ainsi, on le voit, de cadre conceptuel à la doctrine du *clinamen* aussi bien qu'à l'affirmation du caractère rigoureusement inflexible des lois de la nature[4]. Dans l'un et l'autre cas, la connaissance de telles limites « inspire confiance à celui qui les connaît et dissipe les craintes qui naissent de l'ignorance »[5].

C'est ce qu'exprime de façon particulièrement nette un texte de l'épicurien Polystrate, deuxième successeur d'Épicure à la tête du Jardin[6] : « Il est possible à ceux-là seuls qui ont étudié correctement la science de la nature d'avoir une vue compréhensive de la vérité au sujet de toutes choses. Car c'est seulement ainsi qu'on peut appréhender *les choses qui sont possibles et impossibles* par rapport à l'existence ou à la puissance ou à quelque activité que ce soit, et *jusqu'à quel point*[7] elles peuvent ou ne peuvent pas exister ou faire ou ne pas faire quelque chose ; et qu'on peut appréhender la fausseté de ce qui est transmis conformément aux mythes ou aux opinions de la foule ou transmis

1. LUCR., *DRN*, V, 56-58 : « lois *(leges)* puissantes du temps que rien ne saurait déchirer ».

2. *Ibid.*, V, 923-924 :
sed res quaeque suo ritu procedit, et omnes
foedere naturae certo discrimina servant.

3. BAILEY (C.), *Titi Lucreti Cari De Rerum natura libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 612.

4. Caractère qu'exprime fortement l'expression lucrétienne : *foedera naturae* (ou : *naturai*) ; cf. *DRN*, I, 586 ; II, 302 ; V, 310 ; etc.

5. DE LACY (Ph.), "La recherche épicurienne de la vérité", *Actes Budé*, p. 173.

6. POLYSTRATE, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *(= Du mépris irrationnel [des opinions populaires])*, éd. Wilke, Leipzig, 1905 : col. 5b 9 - 7a 8. — Polystrate succéda à Hermarque à la tête de l'école vers 250 av. J.-C. Une savante édition de ce même traité a été donnée par G. INDELLI, sous le titre : *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (Naples, Bibliopolis, 1978).

7. L'expression μέχρι ποσοῦ – mot à mot : « jusqu'à [un point] combien grand » – équivaut exactement au latin : *usque adeo*. — On sait que cette dernière tournure apparaît un très grand nombre de fois (37 exactement) chez Lucrèce.

d'une manière vaine. *** Cela éloigne toute crainte ou toute conjecture impie ainsi que toutes les autres affections de l'âme qui naissent des opinions vides et fausses et cela seul prépare une vie libre, l'esprit étant devenu confiant et s'étant affranchi de toutes les causes qui apportent le vain trouble, ainsi que de toute ignorance, tromperie ou opinion fausse ; et c'est là précisément la fin de la vie la meilleure »[1].

Ainsi la vie heureuse suppose-t-elle chez le sage la parfaite connaissance des limites de variabilité des étants, – la science des bornes en-deçà et au-delà desquelles leur existence n'est plus possible et n'est, par conséquent, plus *crédible* pour qui a étudié la nature.

La limite comme maximum

On a suffisamment parlé de la limite en tant que *maximum* dans la section qui précédait la présente analyse[2] : c'est que c'est essentiellement en ce sens que l'éthique fait usage de la notion que nous étudions à présent. Les hommes, écrit Lucrèce, « ne connaissent pas la limite *(finis)* de la possession ni jusqu'où peut s'étendre le véritable plaisir »[3]. La sagesse d'Épicure nous enseigne le *souverain bien*[4], c'est-à-dire « la limite de la grandeur des plaisirs » (ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν), qu'elle fait coïncider avec l'élimination de toute douleur[5]. Elle nous avertit de ce que seuls les désirs vains sont illimités et que, réciproquement, tout désir naturel – dès que l'on a comblé le manque, la douleur, qu'il signalait tout à l'heure – fait place au plaisir *maximal* que peut nous procurer l'objet de ce désir. A compter de ce point, tout ce qui varie le plaisir (ποίκιλμα) ne lui ajoute plus rien : celui-ci devient autre, mais n'augmente plus.

1. POLYSTRATE, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, col. 5b 9 - 7a 8 Wilke : φυσιολογήσαντας δ' ὀρθῶς περὶ πάντων τούτων μόνως ἔστι [τ]ὴν ἀλήθειαν συνιδεῖν. καὶ γὰρ τὰ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα, εἴτε κατὰ οὐσίαν ε[ἴτε κα]τὰ δ[ύν]αμιν ἢ [ἐνέ]ργειαν [ἢν]τιναοῦν, οὕτως μόνως ἔστιν κατ[α]νοῆσαι καὶ τὰ μέχρ[ι π]οσοῦ δυνατὰ ἢ μὴ [δυ]νατὰ ὑ[πά]ρχειν ἢ ποιεῖ[ν] τι ἢ μ[ὴ πο]ιεῖν καὶ τὰ ψευ[δῆ τῶν] κατὰ τοὺς μύθους ἢ τὰ[ς] τῶν πολλ[ῶν] δόξ[ας παραδ]εδομένων ἢ καὶ [κε]ν[ῶς κ]ατὰ ὀνδήπο[τε] π[αρ]αδεδομ[ένων...] *** π[ά]ντα φόβ[ον] ἢ πᾶσαν ὑποψίαν μ[ά]τα[ι]ον ἀφαιρεῖ· ὡσαύτω[ς δ]ὲ καὶ τὰ λοιπὰ ψυχῆς πάθη πάνθ' ὅσα παρὰ κενὰς καὶ ψευδεῖς δόξας ἐγγ[ί]νεται· καὶ μόνη τὸν ἐλεύθερον βίον παρασκευάζει, θαρρησάσης τῆς διανοίας ἐκ πάντων τῶν αἰτίων ὅσα ταραχὴν ἐπιφέρει κ[εν]ῶς καὶ πάσης ἀγνοίας τε καὶ ἀπάτης καὶ ψευδοδοξία[ς] ἀπολυθ[είσ]ης, ὅπερ ἦν [τ]έλος [τ]οῦ [ἀρί]στου βίου.

2. Cf. ci-dessus, *Chap. II, § 2 : Désir, nature, plaisir*, p. 70 sq.

3. LUCR., *DRN*, V, 1433-1434 : *...quae sit habendi / finis et omnino quoad crescat vera voluptas.*

4. *Summum bonum*, dira Lucrèce : le bien suprême.

5. Cf. *Maxime fondamentale III.*

Considérons de ce même point de vue la douleur. Puisque la mort est privation de sensation, « rien d'éternel, ni même rien de longue durée n'est à craindre »[1] : ainsi, non seulement les fables relatives à d'infinis châtiments infernaux ne doivent-elles point nous effrayer[2], mais, dans cette vie même, il convient de toujours se rappeler qu'il existe une limite à l'intensité de la douleur : on meurt au-delà de cette limite[3], et la mort est alors délivrance ; ou, si l'on ne meurt pas, toujours la douleur s'atténue assez vite. La douleur, comme il a déjà été dit, « ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur »[4]. Comme il y a une beauté maximale, fait entendre Lucrèce, il existe des déplaisirs insurpassables pour l'odorat, pour l'ouïe, pour la vue, pour le goût[5].

Épicure a donc révélé aux mortels l'existence d'un *maximum* de la douleur et d'un *maximum* du plaisir[6] : nos affections accompagnant les sensations qu'il nous est donné d'éprouver, le nombre fini de celles-ci explique que plaisir et douleur connaissent des sommets respectifs. En enseignant cela, Épicure le libérateur, a « fixé des bornes au désir comme à la crainte »[7].

La limite comme minimum

En tant que borne inférieure d'un champ de variation, la limite est aussi, dans plus d'un texte épicurien, la valeur minimale parmi toutes celles que peut prendre une variable. Excluant toute division à l'infini en quelque domaine que ce soit, la physique épicurienne fournit au moins trois exemples de réalités qu'elle tient pour des *minima*, – pour

1. *Maxime fondamentale XXVIII* : ...μηθέν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον.
2. Cf. LUCR., *DRN*, III, 1020-1021 : l'âme inquiète de ses fautes est terrorisée par la crainte du châtiment ; aussi ne voit-elle pas « le terme de ses maux » *(terminus malorum)* ni la « fin de ses peines » *(finis poenarum)*.
3. Cf. Us. 447 et 448.
4. *Maxime fondamentale IV* : pour le texte grec de la présente *Maxime*, cf. ci-dessus, p. 61, n. 6.
5. LUCR., *DRN*, II, 500-514.
6. Ce faisant, ajoute Bailey, il se distingue notablement des utilitaristes modernes (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 526).
7. LUCR., *DRN*, VI, 25 : *et finem statuit cuppedinis atque timoris.*

des limites inférieures de grandeur[1]. La « limite (inférieure) des longueurs » physiques[2] – puisque c'est ainsi qu'Épicure désigne ce que Lucrèce appellera *minima pars*, les *unités minimales de temps* perçues par la seule raison[3], tout comme la légère *déviation* de l'atome (que celle-ci soit ou non une innovation imputable à Lucrèce), ne sont en effet en aucune façon des zéros d'étendue, de durée ni de pente angulaire : ce sont, bien au contraire, les plus petites *grandeurs* pensables – c'est-à-dire possibles – en matière d'étendue, de durée ou de pente angulaire.

Les « *minima* sans parties »[4], autrement dit les petites parties de l'atome qui jamais n'existent à l'état isolé, ne constituent nullement un infiniment petit actuel, comme c'était au contraire le cas des *homœoméries* d'Anaxagore[5] : ce sont des *quanta* physiques, matériels, et non des points mathématiques sans épaisseur. De même, la déclinaison de l'atome s'effectue chez Lucrèce selon l'angle le plus petit possible[6]. « Le mot *minimum* signifie non, certes, qu'il peut toujours y avoir une déviation plus petite, toute déviation étant au contraire déviation d'*au moins* cette quantité : une déviation plus faible ne serait plus une déviation »[7]. De même, enfin, les « points de temps »[8] que nous pouvons idéalement découper dans un instant sensible sont – à la lettre – *extrêmement* nombreux (*multa*, dit Lucrèce au vers IV, 796 du *De rerum natura*), mais ils ne sont pas cependant infinis en

1. Parlant des parties des atomes, Épicure (*Hér.*, § 56) prend le soin d'affirmer qu'« il y a une limite à la division à l'infini vers le plus petit » (τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον).
2. *Hér.*, § 59.
3. Cf. *ibid.*, § 62 : le « minimum de temps continu » (ὁ ἐλάχιστος συνεχῆ χρόνος) – c'est-à-dire l'instant sensible, si court qu'il n'est pas susceptible d'*interruption* – se décompose pour la raison en une multitude d'instants logiques ou « temps perçus par la raison » (οἱ λόγῳ θεωρητοὶ χρόνοι).
4. *Hér.*, § 59.
5. Cf. la critique de la doctrine d'Anaxagore chez Lucrèce (*DRN*, I, 830-920).
6. Cf. *ibid.*, II, 216-250 : les atomes, en déclinant, ne s'écartent « pas plus que le *minimum* » de la verticale, est-il dit au vers II, 244 *(nec plus quam minimum)* ; pas plus, mais pas moins que ce *minimum*, – autrement dit : « un peu » (*paulum* : II, 219 et II, 243).
7. CONCHE (M.), "Épicure et l'analyse quantique de la réalité" ; *in : Colloque international "Raison et culture"*, Lille, 26-29 avril 1978, p. 63-77.
8. Il faut se défier quelque peu de cette formulation car, outre que ce « point de temps » n'est pas sans épaisseur, Lucrèce emploie souvent l'expression latine : *punctum temporis* pour désigner l'instant *sensible* (v.g. : *DRN*, IV, 164), voire même un laps de temps indéterminé dont il veut souligner la brièveté (v.g. : *DRN*, I, 1109).

nombre[1]. Il faut donc considérer ces *chronèmes* (puisque l'on parle de « phonèmes » et de « monèmes » pour désigner, dans la linguistique saussurienne, les unités minimales de son et de sens) comme des durées-unités, largement inférieures à notre seuil de discrimination sensible du temps, comme des segments chronologiques conçus analogiquement à partir de ce seuil et pourvus d'une durée discrète, – celle-ci fût-elle la plus petite possible.

***

Quantum volumétrique, *quantum* trigonométrique, *quantum* chronométrique[2] : il faut bien distinguer ces notions proprement épicuriennes de tout ce qui paraît les réduire à des variables fonctionnelles tendant asymptotiquement vers le degré zéro de la petitesse[3]. La limite, prise dans le sens qui nous occupe actuellement, désigne une grandeur minime, mais non pas minimale au sens du calcul des fluxions ; infime, mais non infinitésimale.

Quel est donc, demandera-t-on, le rôle que la présente signification de la notion de limite peut bien jouer dans l'éthique d'Épicure ? — C'est, selon nous, une fonction *anti-ascétique,* car constamment elle nous rappelle que notre corps et notre âme ont besoin d'un plaisir minimal pour être satisfaits.

L'expression « limite du plaisir » désigne d'ordinaire, chez Épicure, la limite de la *grandeur* du plaisir, le *terminus ad quem,* le sommet – toujours accessible – d'une activité profitable à nos sens et/ou à notre esprit. Il faut noter toutefois que la *Sentence Vaticane 63* fixe explicitement un *terminus a quo* à la jouissance telle que la conçoit Épicure. Le médecin des âmes y déconseille formellement l'ascétisme érigé en principe éthique, – en mettant d'ailleurs presque sur le même plan un mode de vie de ce type-là et le dérèglement des débauchés. « Il

1. LUCR., *DRN,* IV, 794-796 : *tempore in uno,/ cum sentimus [...]/ tempora multa latent ratio quae comperit esse* (« dans le moment perçu comme unique par nous [...] se dissimulent une foule de moments dont la raison découvre l'existence »).

2. Les *minima,* dit Épicure au sujet des petites parties de l'atome, fournissent la *mesure* (καταμέτρημα) des grandeurs atomiques (*Hér.*, § 59).

3. C'est, semble-t-il à Xénocrate qu'Épicure a repris l'interprétation des ἐλάκιστα comme des grandeurs et non des points. — Sur les relations – d'opposition, essentiellement – qu'il entretint avec les successeurs de Platon (et avec Xénocrate notamment), cf. l'ouvrage fondamental de H. J. KRÄMER : *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin, New York, De Gruyter, 1971), qui a notablement complété l'image (héritée de Bignone) d'un Épicure s'opposant presque exclusivement à l'enseignement d'Aristote.

y a, même dans la restriction une mesure, déclare-t-il : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égare par manque de limitation »[1].

Certes, pas plus que les sensations tactiles ne constituent la connaissance suprême, le plaisir du ventre n'est la fin suprême pour le sage. Néanmoins, affirme le philosophe du Jardin, « les choses sages et excellentes ont relation avec ce plaisir »[2]. Car « le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre »[3], le plaisir qui tout à la fois offre le plus de nécessité et comporte le moins de dignité. Se plaçant au point de vue de la sensation, Épicure conclut fort logiquement que ce qui est dernier dans l'ordre intellectuel devient premier dans l'ordre sensible. On est ainsi toujours forcé de passer par un *minimum* de plaisir inférieur pour aller à un plaisir supérieur et, comme le dit Guyau, « en ce sens, l'inférieur précède le supérieur et le soutient »[4].

C'est pourquoi Épicure ne prône jamais l'abstinence sexuelle ni le jeûne prolongé. En enseignant que « le commerce charnel ne nous est nullement profitable » et qu'« il faut s'estimer heureux si l'on s'en tire sans dommage »[5], il semble paradoxalement prendre son parti de ce que ce désir – assurément naturel à ses yeux, mais non nécessaire cependant à notre bonheur – réclame chez la plupart des hommes, et peut-être même chez le sage, un *minimum* de considération, sinon même de satisfaction. Quant aux désirs qu'il tient pour absolument nécessaires, la question ne se pose même pas : afin de vivre satisfaits, de conserver une bonne santé et d'apprécier aussi les éventuelles *grandes occasions*[6], il faut savoir « nous contenter de peu »[7], c'est-à-dire tout de même – si l'on nous passe cette expression – d'un *petit quelque chose...* « Du pain, de l'eau, voilà ce que la nature demande »[8] : ce sont là choses aisées à se procurer, soit, mais ce ne sont pas là des fantômes immatériels dont notre corps aurait, somme toute, le loisir de se dispenser.

1. *Sentence Vaticane 63* : Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πᾶσχει τῷ δι' ἀοριστίαν ἐκπίπτοντι.

2. ATHÉNÉE, *Banquet des sophistes,* XII, 67, p. 546 [= Us. 409] : καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

3. *Ibid.* : ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

4. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 33 ; cf. également, p. 34 : « le plaisir de la nutrition, développé, agrandi, [...] finalement transformé en d'autres plaisirs, comme ceux du goût ou de la vue, voilà l'objet de la morale ».

5. D. L., X, 118 ; déjà cité ci-dessus, p. 79.

6. *Mén.*, § 131.

7. *Ibid.*, § 130 : ...τοῖς ὀλίγοις ἀκρώμεθα. — Cf. LUCR., *DRN,* V, 1118-1119 : *vivere parce/ aequo animo.*

8. SÉNÈQUE, *Ep.*, 25, 4 [= Us. 602].

Un *minimum* vital est nécessaire à notre survie. On ne peut impunément se risquer à diminuer toujours plus la ration que réclament nos désirs naturels. En prenant soin de fixer une limite inférieure en-deçà de laquelle la modération qu'il conseille deviendrait nuisible à notre bien-être, Épicure confirme et sanctionne la naturalité du besoin : il souligne la positivité de nos désirs les plus élémentaires et la nécessité absolue de les satisfaire, – s'inscrivant par là-même en faux contre les contempteurs du corps, les mystiques et autres ascètes.

La limite comme frontière

Dans la physique épicurienne, la limite est enfin – comme l'indique clairement l'étymologie du mot que nous employons en français – *frontière,* démarcation locale entre un corps solide et ce qui lui est extérieur. Ainsi, les simulacres (εἴδωλα), ces enveloppes creuses et fines qui se détachent des agrégats atomiques et viennent impressionner nos yeux et notre esprit, sont des émanations prenant naissance « dans le milieu environnant l'objet » (ἐν τῷ περιέχοντι)[1], « des sortes de membranes légères détachées de la surface des corps »[2], placées « en première ligne » de ce dont elles se détachent en tous sens[3].

La limite d'un corps composé est donc cette zone périphérique à la composition particulièrement instable, d'où s'échappent sans cesse de fines répliques qui pénètrent en nos yeux ou dans notre esprit, et au niveau de laquelle sont captés ceux des atomes environnants qui sont susceptibles d'associer leurs mouvements à ceux du corps considéré[4]. Un peu comme le *limes* romain – au moins à dater des Sévères – ne fut plus défendu que par des Barbares à peine assimilés à la romanité et prompts à retourner leurs armes contre ceux qu'ils eussent dû servir, tous les corps composés (ces sociétés d'atomes qui, comme les empires, sont vouées à mourir) laissent en permanence se répandre au-dehors une fraction de leurs nationaux, et enrôlent en contrepartie des cohortes d'atomes mercenaires qui viennent plus ou moins compenser ces pertes continuelles. Et c'est à la *limite* de ces corps composés que s'effectuent de tels échanges[5].

1. *Hér.*, § 46.

2. LUCR., *DRN,* IV, 35-36 : *quasi membranae summo de corpore rerum/ dereptae.*

3. *Ibid.*, 71 et IV, 97 : *[in] prima fronte locata.*

4. Les atomes qui entrent en combinaison « associent leurs mouvements » entre eux, dira Lucrèce (cf. *ibid.*, II, 111 : *consociare motus).*

5. Il n'est pas inintéressant de remarquer que lorsqu'il paraphrase Épicure, Plutarque déclare que tout agrégat est constamment ποικιλλόμενον [modifié] par le continuel va-et-vient des atomes (*Adv. Colot.*, 1116 c = Us. 282) : les *poïkilmata* dénoncés comme vains par l'éthique (cf. chapitre suivant) sont pareillement des modifications de surface qui – au fond – n'ajoutent rien au plaisir parfait.

La limite apparaît alors comme une enveloppe (περιοχή), circonscrivant une certaine unité cosmique ou un étant intramondain. Un monde, déclare ainsi la *Lettre à Pythoclès,* est « une certaine enveloppe de ciel [...], enveloppe découpée dans l'infini et se terminant en une zone limite rare ou dense – laquelle dissoute, tout ce qui est en elle connaîtra la ruine »[1]. La surface de notre corps *(summum corpus),* écrira pour sa part Lucrèce, constitue en général le *terme (finis)* des mouvements que les agents de la douleur occasionnent en notre âme : et c'est d'ailleurs pourquoi la vie peut d'ordinaire se conserver en nous[2]. Et c'est, inversement, de semblables limites qu'est dépourvu l'univers infini : « les objets que nous avons sous les yeux se limitent les uns les autres, remarque encore Lucrèce; l'air sert de borne aux collines et les montagnes à l'air; la terre délimite la mer et la mer à son tour délimite toutes les terres; mais au-delà du tout il n'y a rien pour le terminer »[3].

***

Le doublet éthico-juridique de la limite entendue en ce dernier sens – de la limite définie comme frontière – il nous faut, sans nul doute, le chercher dans l'idéal épicurien d'*autarkeïa.* La liberté est en effet le fruit de l'autarcie, de la suffisance à soi-même[4] : or celle-ci suppose qu'on s'adonne à la philosophie[5] ainsi qu'à la pratique de

1. *Pyth.*, § 88 : Κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ, ... ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, καὶ καταλήγουσα ἐν πέρατι ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ – καὶ οὗ λυομένου πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσιν λήψεται.

2. LUCR., *DRN,* III, 256-257 :
Sed plerumque fit in summo quasi corpore finis
motibus : hanc ob rem vitam retinere valemus.

3. *Ibid.*, I, 998-1001 :
Postremo ante oculos res rem finire videtur ;
aer dissaepit collis atque aera montes,
terra mare, et contra mare terras terminat omnis ;
omne quidem vero nihil est quod finiat extra.
— Cf. *ibid.*, I, 969-983 : où que l'on place l'extrême bord de l'univers *(ad oras ultimus extremas),* écrivait Lucrèce, nulle part ne pourra s'y dresser de borne *(finis).* C'est dans même ce passage que le poète demande, à la suite d'Archytas de Tarente, que l'on réfléchisse à ce qu'il adviendrait du trait lancé par un archer à partir d'une telle limite imaginaire.

4. *Sentence Vaticane 77 :* « Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté » (Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία).

5. Cf. SÉNÈQUE, *Ep.*, 8, 7 : *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas* (= « S'asservir à la philosophie, c'est constituer sa véritable liberté »).

l'amitié[1], c'est-à-dire qu'on se constitue comme un *périmètre de sécurité,* avec l'extérieur duquel les échanges demeurent certes possibles mais sont mesurés à l'extrême[2]. Soucieux de réduire les contacts – on voudrait presque dire : les *chocs* – entre des individus pour la plupart inaptes à la sagesse et, par conséquent, à l'amitié véritable, les épicuriens déclinent à plusieurs, loin des cités et du tumulte politique.

Car les passions s'attisent au sein des sociétés *à proportion que les intérêts s'y croisent,* comme le dira Jean-Jacques Rousseau[3]. Chacun toujours aspire à élargir l'étendue de ses avantages et à étendre sa puissance au détriment de ses voisins ; pour parler métaphoriquement, tous tendent à augmenter sans relâche un territoire qui, pourtant, dépasse amplement ce que la nature définit comme espace vital. Les misérables mortels, poussés par l'amour des richesses ou l'aveugle désir des honneurs, transgressent les limites *(fines)* du droit, déclare l'auteur du *De rerum natura*[4]. Le sage dont la sphère vitale est si réduite à l'inverse, ne porte atteinte ni aux lois positives ni au « droit de la nature » (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον), lequel, dit Épicure, est « le moyen de reconnaître ce qui est utile pour ne pas se faire du tort les uns aux autres et ne pas en subir »[5]. Ce que la limite symbolise donc ici, c'est l'enveloppe protectrice que – tel un insecte patient – le sage se constitue contre la méchanceté des hommes en proie aux diverses passions sociales. La loi civile, en tâchant de contenir ces passions, concourt d'ailleurs à préserver la stabilité relative de cette sorte de chrysalide qui est nécessaire à notre bonheur[6].

***

Ainsi, et pour nous en tenir à ses implications dans l'éthique, la notion épicurienne de limite nous est-elle successivement apparue

1. Cf. *Sentence Vaticane 78.*
2. Cf. BARIGAZZI (A.), "Sul concetto epicureo della sicurezza esterna"; *in :* Συζήτησις. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante,* Naples, Macchiaroli (La Parola del Passato, XVI), 1983, p. 73-92.
3. ROUSSEAU (J.-J.), *Discours sur l'inégalité,* note IX ; *in : Œuvres complètes* de J.-J. Rousseau, Bibl. de la Pléiade, t. III, p. 202.
4. LUCR., *DRN,* III, 60.
5. *Maxime fondamentale XXXI :* Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.
6. Cf. STOBÉE, *Flor.*, 43, 139 [= Us. 530] : οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.

comme l'expression de la finitude de nos besoins naturels (I), comme le signe tangible de ces lois naturelles qui nous donnent la plus grande confiance contre les fables de la religion (II), puis sous les deux figures – somme toute assez peu distantes l'une de l'autre – du bien maximal qu'il nous est loisible d'atteindre (III) et du bien minimal que requiert notre simple survie (IV) ; elle peut, enfin, symboliser le périmètre de sécurité dans lequel le sage, comme on le dira plus précisément tout à l'heure, enveloppe et dérobe aux regards de la foule son inaltérable béatitude (V).

III

LE PLAISIR COMME FONDEMENT

1. Plaisir, vertu, sagesse pratique

Le plaisir, récompense de la vertu

Tout ce que nous faisons, nous l'accomplissons en vue du plaisir. Chez Épicure, enseigne Cicéron, « toute la théorie du plaisir s'inspire de cette idée que celui-ci est toujours souhaitable et doit être recherché *pour la seule raison qu'il est le plaisir,* et réciproquement que la douleur, pour la seule raison qu'elle est la douleur, doit toujours être évitée »[1].

La justice, assure Torquatus, n'est « pas à rechercher pour elle-même », mais du fait de « la très grande abondance des agréments qu'elle apporte »[2]. Être estimé et chéri *(diligi et carum esse)* est agréable en effet, en ce sens que notre existence en retire plus de *sécurité* et jouit, par conséquent, d'un plaisir plus serein[3]. L'injustice, au contraire, dépose immanquablement en notre âme l'angoisse secrète du châtiment : une fois que celle-ci s'y est installée, elle ne permet plus de jamais respirer, de jamais trouver le repos[4]. La crainte des châtiments tenaille ceux qui ont commis d'insignes méfaits, écrit Lucrèce dans le même sens : « et même en l'absence de ces punitions, l'âme consciente de ses crimes et prise de terreur à leur pensée, s'applique à elle-même l'aiguillon, se donne la brûlure du fouet, sans voir cependant quel peut être le terme de ses maux *(terminus malorum),* quelle serait à jamais la

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 95 : *Totumque hoc de voluptate sic ille praecipit, ut voluptatem ipsam per se, quia voluptas sit, semper optandam expetendam putet, eademque ratione dolorem ob id ipsum, quia dolor sit, semper esse fugiendum.*

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XVI, 53 : *Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia iucunditatis vel plurimum afferat.*

3. *Ibid.*, I, XVI, 53.

4. *Ibid.*, I, XVI, 53 : *numquam sinit eum [= animum] respirare, numquam acquiescere.*

fin de ses peines *(finis poenarum)*, et craignant au contraire que les uns et les autres ne s'aggravent dans la mort »[1]. Ainsi, le plus grand fruit de la justice consiste-t-il dans l'obtention de l'ataraxie, c'est-à-dire, encore et toujours, du *plaisir*[2]. De même le courage et la tempérance nous procurent-ils les plus grands plaisirs, puisqu'ils concourent à « libérer notre âme de tout souci et de toute anxiété »[3]. Et la sagesse elle-même, rappelle Torquatus, ne serait pas à rechercher si elle ne produisait aucun résultat *(si nihil efficeret)* : il est de fait qu'on ne la recherche jamais que « parce qu'elle est, en quelque sorte, ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir du plaisir »[4].

Ainsi, comme pouvait le constater Cicéron, les quatre vertus cardinales aux yeux des Académiciens – sagesse, courage, tempérance et justice – sont-elles réduites par Épicure à n'être que « les satellites et les servantes du plaisir »[5]. La vertu, écrivait Baillot, est comme une "monnaie" qui permet qu'on s'octroie immanquablement le souverain bien auquel tous nous tendons par toutes les fibres de notre être[6]. « Je crache sur la moralité et sur les creuses admirations qu'on lui décerne, déclarait d'ailleurs le fondateur du Jardin, quand celle-ci ne produit aucun plaisir »[7].

C'est pourquoi l'on doit rejeter toute présentation tendant à substituer une relation de pure et simple *identité* au rapport qu'entretiennent véritablement la vertu et le plaisir dans le système épicurien[8]. M. Domenico Pesce a soutenu que le caractère "instrumental" et non "final" de la sagesse et des vertus pourrait ne relever que d'une concession postérieure, que l'école aurait opposée à la thèse stoïque de la vertu comme fin ultime : « la vie réglée selon une norme immanente au rythme vital lui-même apparaîtra comme *vertu*, assure-t-il, si on l'entend comme mouvement de la volonté qui adhère à cette norme, et comme *plaisir*, si on l'examine du point de vue de la tonalité émotive

1. LUCR., *DRN*, III, 1014-1022.
2. CLÉM ALEX., *Stromates*, VI, 2 [= Us. 519] : Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία.
3. CICÉRON, *De fin.*, I, XV, 49 : *robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore.*
4. *Ibid.*, I, XIII, 42 : *nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.*
5. *Ibid.*, II, XII, 36 : *tu voluptatum satellites et ministras esse voluisti.*
6. BAILLOT (A.-F.), "La Sagesse d'Épicure" ; *in : La Notion d'existence*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 9-42.
7. ATHÉNÉE, *Banquet des Sophistes*, XII, 547 a [= Us. 512] : προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.
8. Cf. PESCE (D.), *Saggio su Epicuro*, op. cit., p. 87.

qui accompagne une pareille expérience »[1]. Il faut plutôt dire, croyons-nous, que le plaisir est l'*unique* fin souveraine et qu'absolument *tout* lui est subordonné. Nous pourrions n'être pas vertueux si la vertu ne conduisait pas au plaisir[2] ; mais nous ne saurions aucunement tourner le dos au plaisir si jamais la vertu venait à nous en détourner. Car le souverain bien, qui est tout le but de notre carrière, « doit être tel, ainsi que l'écrit Cicéron, que tous les autres se rapportent à lui et que lui ne se rapporte à rien d'autre »[3].

Le calcul des plaisirs et des peines

« Tout plaisir, en effet, du fait qu'il a une nature appropriée à la nôtre (διὰ τὸ φύσιν ἔχειν), est un bien », affirme Épicure[4]. Mais, prend-il le soin d'ajouter aussitôt, « tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi (αἱρετή) ; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée » (φευκτή)[5]. Tout plaisir n'est pas bon à prendre ; quelques douleurs, si l'on veut bien considérer leurs suites, constitueront de moindres maux. Du fait de la nécessaire considération des conséquences de nos actes, le calcul hédonistique revêt ainsi une nouvelle forme : « certes, écrivait Bailey, les plaisirs doivent toujours être estimés selon la quantité, mais après qu'on en ait déduit, pour ainsi dire, la quantité de douleur qui les suit »[6].

Épicure, que Sénèque qualifiera de « maître de volupté »[7], enseigne ainsi une arithmétique des plaisirs, en vertu de laquelle la réflexion devrait peser les conséquences de chaque plaisir. A en croire Torquatus, les hommes injustes font, somme toute, une mauvaise affaire, qui leur causera plus de dommages qu'elle ne leur apportera de

1. D. Pesce (op. cit., p. 86) s'appuie notamment sur la *Maxime Fondamentale V* (= *Sentence Vaticane 5*) dans laquelle Épicure déclarait : « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir (ἡδέως) sans vivre avec prudence, honnêteté et justice (ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως), ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir ». — Mais l'*équivalence* logique (ou double implication) n'entraîne nullement l'*identité* des termes de l'équivalence !
2. Cf. *Maxime fondamentale X*.
3. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 29.
4. *Mén.*, § 130.
5. *Ibid.*, § 130 : πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.
6. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 490.
7. SÉNÈQUE, *Ep.*, 18, 9 : *ille magister voluptatis.*

profit[1]. A propos de chacun de ses actes, la conduite du sage consiste à « peser » ainsi antécédemment « le pour et le contre »[2], – « de manière à éviter le plaisir, s'il doit en résulter une douleur plus considérable, et à braver la douleur, s'il en résulte un plaisir qui soit plus grand »[3] : cette conduite résulte ainsi d'un « sobre calcul », selon l'expression de Léon Robin[4], d'un « calcul tempérant » selon celle de J.-M. Guyau[5], – d'une « supputation de plaisirs », comme Cicéron l'écrit, non sans se récrier là-contre[6]. Comme le dit ailleurs Torquatus, un certain « principe de discernement » *(delectus rerum)*[7] – qui n'est autre que la *phronésis* (ou *sagesse pratique*) dont fait état la *Lettre à Ménécée*[8] – permet à « ceux qui veulent jouir des plaisirs sans qu'aucune douleur en résulte comme effet », à « ceux qui sont assez maîtres de leur résolution pour ne pas se laisser vaincre par le plaisir », de « parvenir au plaisir suprême par le renoncement au plaisir »[9].

Car si personne ne méprise le plaisir *en tant que plaisir (ipsa voluptas, quia voluptas sit)*, il reste que celui-ci est suivi de grandes douleurs « pour ceux qui ne savent pas en faire un usage calculé »[10]; de même que si personne ne veut avoir en sa possession la douleur, en tant

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, XVI, 53 : « le seul fait de l'injustice est plus gros de dommages *(detrimenti)* que ne le sont de profits *(emolumenti)* les produits de l'injustice ».

2. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXIII, 95 : *hac usurum compensatione sapientem...*

3. *Ibid.*, V, XXXIII, 95 : *ut et voluptatem fugiat, si ea maiorem dolorem effectura sit, et dolorem suscipiat maiorem efficientem voluptatem.* — Cf. également : *De fin.*, I, X, 33.

4. ROBIN (L.), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* [1923], Paris, Albin Michel, rééd. : 1963, p. 405. — Arrighetti a considéré que le terme ἐπιλογίζεσθαι (cf. *Hér.*, § 72 ; *Mén.*, § 133 ; *MF XXII ; SV 35*) ainsi que le substantif ἐπιλογισμός (*Hér.*, § 73 ; *MF XX)* désignent la conscience claire de ce que le plaisir naît de l'absence de trouble. Ceci est contesté par D. Sedley, qui suppose (à bon droit, selon nous) que de tels vocables constituent plutôt les termes techniques par lesquels Épicure désignait le calcul hédoniste ; cf. D. SEDLEY, "Epicurus, *On nature* book XXVIII", *Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi*, III, 1973, 5-83.

5. C'est ainsi que Guyau proposait de traduire le νήφων λογισμός dont parle Épicure dans la *Lettre à Ménécée* (§ 132).

6. CICÉRON, *De fin.*, II, XIX, 60 : *voluptatum calculus.*

7. *Ibid.*, I, X, 36.

8. Cf. *Mén.*, § 132.

9. CICÉRON, *De fin.*, I, XIV, 48 : *Qui autem ita frui volunt voluptatibus, ut nulli propter eas consequantur dolores, et qui suum iudicium retinent, ne voluptate victi faciant id quod sentiant non esse faciendum, ii voluptatem maximam adipiscuntur praetermittenda voluptate.* — Cf. à ce propos, VAN DER WAERDT (P. A.), "The justice of Epicurean wise man", *Classical Quarterly*, XXXVII, 1987, 402-422.

10. *Ibid.*, I, X, 32 : *qui ratione voluptatem sequi nesciunt.*

que douleur *(dolor ipse, quia dolor sit)*, certaines circonstances, néanmoins, sont telles que la peine nous est un moyen de nous procurer dans la suite quelque plaisir plus grand[1].

Un plaisir ne pourra donc être dit supérieur à un autre qu'eu égard à la considération de leurs quantités respectives : et plutôt qu'à vouloir fonder la délibération sur le seul examen de l'intensité actuelle des plaisirs que l'on compare, Épicure assure qu'une « échelle de comparaison »[2] nous est encore bien plus sûrement fournie par l'examen métriopathique des avantages et des désavantages qui doivent à l'avenir résulter de chacun d'entre eux[3]. Ainsi, comme on a déjà dit que l'écrivait Guyau, l'utilitarisme n'est-il jamais qu'un hédonisme raffiné, c'est-à-dire un hédonisme délibérément plaqué sur du *temps*[4].

2. *Plaisir, douleur et sensation*

Le plaisir, principe et fin de la vie heureuse

« Le plaisir, écrit Épicure, est le principe et la fin de la vie heureuse »[5]. Il est notre « bien premier et connaturel, c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection comme critère »[6]. Que celui-ci nous soit συγγενικόν, connaturel, signifie que « les êtres vivants, dès qu'ils sont nés, se complaisent dans le plaisir et évitent toute peine, et cela *naturellement* (φυσικῶς) et sans l'intervention du raisonnement » (χωρὶς λόγου)[7]. L'observation des animaux et des petits enfants nous donne suffisamment à voir ce qu'il en est de la

1. CICÉRON, *De fin.*, I, X, 32. — Ainsi l'art du médecin inflige-t-il d'abord quelque douleur au corps pour mieux lui faire recouvrer la santé.

2. C'est ainsi *(scale of comparison)* que Bailey traduit la συμμέτρησις dont fait état le § 130 de la *Lettre à Ménécée* (cf. *Epicurus. The extant remains*, op. cit., p. 89).

3. Cf. *Mén.*, § 130.

4. Cf. ci-dessus, p. 58.

5. *Mén.*, § 129 : Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

6. *Ibid.*, § 129 : ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

7. D. L., X, 137. — La présente traduction (Solovine) a le mérite de rappeler que l'affection est irrationnelle, – exactement au même titre que la sensation est dite ἄλογος (D. L., X, 31). — M. Conche (*Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 62, note 1) préfère, cependant, traduire : « sans discours ».

nature quand rien encore n'a pu être faussé en elle[1]. « Les enfants au berceau, les bêtes muettes elles-mêmes, déclare l'épicurien Torquatus, nous font en quelque façon entendre qu'avec la *nature* pour maîtresse et pour guide il n'est aucune prospérité qui ne soit un plaisir, aucune adversité qui ne soit une douleur »[2] : car sur toutes ces choses leur jugement n'est, en effet, « ni faussé ni vicié »[3].

Écouter ce que crie la nature

Torquatus évoque, on le voit, un "jugement" que rien encore n'aurait corrompu et qui déterminerait, comme pour notre gouverne, la conduite des vivants les plus *spontanés* : vivants infra-humains et nourrissons humains. Mais on doit bien faire attention à ceci que c'est, en l'occurrence, la *nature* plutôt que le vivant lui-même qui prononce un tel jugement : celle-ci a toujours-déjà, en effet, rendu invariablement son arrêt en réglant chaque être, dès sa naissance, sur la poursuite du plaisir et la fuite devant la douleur.

Certes, la liberté n'est point l'apanage des seuls êtres humains[4], et la délibération rationnelle ne constitue nullement, pour parler avec Spinoza, « un empire dans un empire »[5] : aussi pourrait-on soutenir qu'une sorte de proto-jugement existe chez tous les vivants et que c'est là que réside le principe de leurs désirs et de leurs aversions. Mais on doit surtout opposer, ici comme ailleurs, la sensation irrationnelle et toujours infaillible à la ratiocination tendancielle qui ressortit par un malheureux privilège à la raison humaine adulte. Et c'est – dût-on forger quelque monstre logique, afin de mieux nous faire entendre – à un *jugement anté-prédicatif* que nous avons affaire lorsque le porte-parole d'Épicure déclare s'en remettre au "jugement" des enfants et

1. Cf. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30 : l'animal déclare Torquatus, recherche la plaisir et déteste la douleur « alors que rien en lui n'a été faussé *(idque facere nondum depravatum)* et que sa nature, laissée à elle-même, a toute sa pureté et toute son intégrité de jugement » *(ipsa natura incorrupte atque integre iudicante)*. — Cf. également, *ibid.*, II, XXXIII, 109, ainsi que : *Tusc.*, V, XXVI, 73.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 71 : *infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi voluptatem, nihil asperum nisi dolorem.* — On pense inévitablement à l'*Invocation à Vénus* qui ouvre le poème de Lucrèce (*DRN*, I, 1-43).

3. CICÉRON, *De fin.*, I, XXI, 71 : *de quibus neque depravate iudicant neque corrupte.*

4. Cf. LUCR., *DRN*, II, 263-271 : la volonté de se mouvoir (cf. II, 270 : *ex animique voluntate...*) – et, partant, la déclinaison des atomes de l'*esprit* qui ébranlent toute la masse du corps – peut s'étudier aussi bien chez le cheval que chez l'homme.

5. SPINOZA (B.), *L'Éthique*, partie III, Préface, trad. Ch. Appuhn ; Paris, Garnier, 1909, p. 249.

des animaux, autrement dit à la sagesse... de vivants incapables de discours et de réflexion[1]. Un semblable *jugement* n'est rien autre chose en effet que la *loi* de notre constitution animale.

Et c'est en tant qu'elle est foncièrement irrationnelle, prédiscursive, anté-prédicative, que l'affection est à coup sûr sauve de toute perversion. « Il y a des gens parmi nous, déclare Torquatus, qui sur cette question veulent raffiner » *(qui haec subtilius velint tradere)*[2] : la sensation, prétendent ces disciples – hétérodoxes, en l'occurrence –, ne suffit pas pour juger de ce qui est bon et de ce qui est mauvais ; il existerait selon eux « une sorte de notion naturelle et implantée dans nos âmes », par le truchement de laquelle nous comprendrions que le plaisir est à rechercher et la douleur à éviter[3].

Qu'il y ait ou non dans ce dernier passage une allusion plus ou moins explicite à la théorie de la *prolepsis*, on voit surtout que le porte-parole d'Épicure priverait, pour sa part, volontiers l'affection – autrement dit : la *sensation* en tant qu'elle ne nous est jamais indifférente – de tout concours intellectuel dans la discrimination de ce qui est utile et de ce qui est nuisible à notre bien-être : il ne veut en aucune façon que l'*opinion* fonde en quoi que ce soit la vérité des affections. Il faut remarquer, écrit De Witt, qu'Épicure a omis de faire figurer la Raison parmi les critères de la vérité[4] ! C'est que, notre réflexion dérivant toute entière des sens, – « ce qui est conforme à la nature », il faut nécessairement que ce soit « la nature elle-même qui en juge »[5].

Ainsi suffit-il que l'on ait de la sensibilité et que l'on soit de chair pour que le plaisir apparaisse alors aussitôt comme un bien[6]. C'est là ce qu'*aboie* la nature, pour reprendre les mots de Lucrèce[7] ; c'est là

1. Les affections, écrit De Witt, sont les *Nature's educators, – her Go and Stop signals* ; cf. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 21.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 31.

3. *Ibid.*, I, IX, 31 : *aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem.*

4. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 22.

5. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30 : *Etenim, quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa iudicari.*

6. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1122 d : Καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων ὡς αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθὸν.

7. Sur cette singulière expression, cf. notam. : R. L. JEFFREYS ("Barking nature. A note on *De rerum natura* 2, 17" ; *Latomus*, XLII, 1983, 126-128), qui voudrait que son origine fût cynique.

comme un *cri* de la chair, ainsi que le proclamait Épicure[1]. « Inutile donc de raisonner et de discuter sur le point de savoir pourquoi il faut rechercher le plaisir et fuir la douleur »[2] : cela s'éprouve et n'a point lieu d'être prouvé. Y a-t-il quelqu'un, demandait Épicure, qui ne sache pas ce que c'est que le plaisir ou qui, pour mieux comprendre ce que c'est, ait besoin d'une définition ?[3] — Ce n'est pas d'un raisonnement avec conclusion en forme *(argumentum conclusioque rationis)* mais d'un avertissement *(admonestatio)* qu'il s'agit, lorsque nous éprouvons la sensation du plaisir[4] : « cela se sent, aurait dit le philosophe du Jardin, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux »[5]. L'affection est, en d'autres termes, un *critère de la vérité* : plaisante, elle nous signale ce qui peut complaire à notre nature ; douloureuse, à l'inverse, elle fait office d'alerte biologique[6].

L'affection comme critère de la vérité

Diogène Laërce fait état, comme on sait, de trois – et peut-être de quatre – *critères de la vérité* : Épicure, déclare-t-il, disait dans le *Canon* que « les critères de la vérité sont les sensations (αἰσθήσεις), les anticipations (προλήψεις) et les affections (πάθη). Les Épicuriens y ajoutent les appréhensions immédiates de la pensée (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) » ; du reste, ajoute Diogène, Épicure en parle aussi dans l'*Épitomè* adressé à Hérodote et dans les *Maximes Capitales*[7]. Du point de vue physique, la *sensation* (αἴσθησις) – qui est la garantie unique et fondamentale de la réalité des étants[8] – se ramène toujours à quelque transfert d'atomes et, par conséquent, à un contact entre diverses substances matérielles. Les *anticipations* ou *prénotions*

1. Frag. Us. 200 : τῆς σαρκὸς βοᾶν ; cf. également, l'expression par laquelle s'ouvre la *SV 33* : σαρκὸς φωνή.

2. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30 : *Itaque negat [Epicurus] opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit.*

3. *Ibid.*, II, II, 6.

4. *Ibid.*, I, IX, 30. — Cf. à ce sujet l'étude de D. PESCE, "Sulla dottrina del piacere in Epicuro", p. 8 ; *in : Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV (1), 1982, 3-26.

5. CICÉRON, *De fin.*, I, IX, 30.

6. Cf. *Sentence Vaticane 73* : « Même le fait que certaines douleurs se produisent dans le corps est utile pour nous mettre en garde contre celles du même genre » (Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν).

7. D. L., X, 31.

8. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 241. — C'est là le leit-motiv du grand ouvrage de Bailey : la thèse de l'infaillibilité de la sensation, répète-t-il à l'envi, constitue *the one fundamental principle* (p. 231), *the root-axiom* (p. 238), *the base principle* (p. 539), etc. de tout le système d'Épicure.

(προλήψεις) ont été comparées par Bailey à des sortes de « photographies composites »[1]. Elles tiennent lieu de concepts généraux dans le système épicurien : la prénotion résulte de la perception souvent recommencée d'objets individuels comportant des traits similaires et tient donc sa validité du fait qu'elle est une construction reposant directement sur les sensations. L'une ou l'autre des *affections* (πάθη) – car Épicure n'en reconnaît que deux : plaisir et douleur[2] – accompagnent immanquablement la sensation. Nos sensations ne nous informent pas seulement, en effet, sur la présence d'un objet extérieur à nous, mais apportent avec elles un sentiment concomitant de plaisir ou de peine. Quant aux *« appréhensions immédiates de la pensée »* (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας)[3], qui paraissent malaisées à définir d'après les seuls textes qui sont parvenus jusqu'à nous, elles semblent correspondre à la vision mentale de certaines vérités ou réalités. Les dieux constitueraient par excellence les réalités qu'on atteint à l'aide de ce dernier critère[4] ; et le § 62 de l'abrégé pour Hérodote semble, en outre, porter au crédit de ce même quatrième critère le caractère très évident des vérités fondamentales de la physique atomistique[5]. Cet ultime critère devrait donc, lui aussi, sa validité au fait qu'il consiste en une forme très particulière de la sensation[6].

Il y a ainsi , on le voit, un privilège *permanent* de la sensation dans la canonique d'Épicure. « L'examen des critères de vérité subordonnés, écrivait Bailey, montre qu'ils constituent *tous*, d'une manière ou d'une autre des réaffirmations *(restatments)* de l'infaillibilité foncière de la sensation : l' "affection" et (si c'est bien un critère)

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 245.

2. D. L., X, 34 : πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα.

3. Certains auteurs ont rendu par « représentations intuitives de la pensée » cette expression qu'Épicure utilise à plusieurs reprises dans ses *Lettres* (cf. notam. : *Hér.*, § 38 et 51) ainsi que dans la *Maxime fondamentale XXIV*.

4. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 49 : *docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernantur.*

5. *Hér.*, § 62 : « est vrai tout ce qui est vu (τὸ θεωρούμενον) ou qui est saisi par une appréhension immédiate de la pensée » (κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ).

— Selon M. Conche, l'« *épibolè*-projection » (« projection », en ce sens que la pensée visualise des invisibles comme les atomes ou le vide et se projette en quelque manière auprès d'eux, après en avoir établi l'existence par le raisonnement) n'est pas, à proprement parler, un critère de la vérité ; seule est critère l'« *épibolè*-appréhension » qui nous permet d'éprouver par exemple – sous l'effet des simulacres qui en émanent – la sensation mentale des dieux immortels et bienheureux ; cf. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 153-154 et 160.

6. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 251-252.

l' "appréhension de la pensée", parce qu'elles ne sont jamais que des formes de sensations ; l' "anticipation", parce qu'elle est dans tous les cas issue d'une accumulation ou bien d'une abstraction tirée des sensations »[1].

Le plaisir et la douleur sont ainsi « des effets qui manifestent la nature de la cause. Le caractère d'être agréable ou douloureux appartient à l'être, à la nature (τὴν φύσιν, SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 203) de l'agent, qui n'est pas seulement ressenti comme agréable ou douloureux mais qui *est* agréable ou douloureux »[2]. Lorsque l'on dit, par conséquent, que l'affection est un critère, on veut signifier par là-même que nous éprouvons un plaisir ou une douleur *vrais,* au même titre que nous disposons d'une sensation vraie. Dans l'évidence originaire du sentir, je prends connaissance en même temps de ce que le soleil est un disque et de ce que la chaleur que dardent ses rayons bienfaisants me procure un certain *plaisir*[3]. Il en va de même pour les sensations douloureuses : « ferons-nous accroire à notre peau que les coups d'étrivière la chatouillent ? demandera pareillement Montaigne ; et à notre goût que l'aloès soit du vin de Graves ? ». Certes, reconnaît l'auteur des *Essais,* la crainte de la *mort* n'est que le produit d'une vaine opinion. Mais lorsque nous déclarons souffrir la douleur, « tout ne consiste pas en l'imagination ». L'animal est bien « sans effroi à la mort » ; mais battez-le : « il crie et se tourmente »[4].

Chez Épicure, l'affection n'a point une valeur dérivée, – à la différence de la prénotion, notamment ; elle est immédiate, comme la sensation, et garantit d'elle-même sa propre certitude[5]. Elle joue, en un mot, *« le même rôle dans l'éthique épicurienne que celui que tient la sensation dans le cadre de la physique »*[6]. C'est pour cela qu'elle nous indique « ce que l'on doit choisir et ce que l'on doit éviter »[7]. Bien plus, elle nous dévoile les caractères des choses elles-mêmes, – en tant

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 252.
2. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 26. — Cf. également : LUCR., *DRN,* IV, 649-651.
3. LUCR., *DRN,* II, 422-425 : « Tout objet, en effet, qui plaît aux sens n'est pas formé sans qu'interviennent de ces éléments lisses ; au contraire, tout objet déplaisant et rude à nos sens n'est pas sans présenter d'aspérités dans ses éléments » (cf. *ibid.*, II, 402-405).
4. Cf. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XIV ; éd. P. Villey (1978), t. I, p. 55.
5. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 249.
6. *Ibid.*, p. 250. — Même idée chez B. Farrington, *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 110 : *feelings are the material out of which we build our moral life as sensations are the material of our intellectual life.*
7. D. L., X, 34.

que celles-ci constituent les agents (ποιητικά) de nos affections[1] : tout de même que les sensations visuelles donnent à voir la nature des choses en tant que celles-ci constituent des φανταστά, c'est-à-dire des *générateurs d'images*[2]. « Goûter le miel, le trouver agréable, est, selon Épicure, opération de connaissance », a-t-on pu écrire en ce sens[3]. Au lieu que Timon aurait déclaré : « que le miel soit doux je ne l'affirme pas, mais qu'il paraisse doux, j'en conviens »[4]. Ainsi, non content d'asseoir sa morale sur un dogmatisme foncier en physique, Épicure entend-il, par surcroît, lui donner pour *canon* l'indiscutable affection du plaisir.

Une morale sans obligation ni sanction

On doit donc immanquablement faire leur sort à toutes les interprétations qui, en *dénaturant* peu ou prou le plaisir tel que le concevait Épicure, tendent à introduire indûment une manière d'idéal ascétique là où, semble-t-il, la notion même d'un *idéal* qu'il conviendrait d'atteindre afin de nous rendre vertueux paraît avoir été battue en brèche avec la plus extrême vigueur. « Nul sage, ainsi que l'a écrit Marcel Conche, n'a été moins moraliste qu'Épicure. La préoccupation du devoir-être lui est totalement étrangère »[5]. Car dans son système, la fin n'est au fond nullement prescrite mais constitue bien plutôt un donné[6], que la sagesse se borne à dévoiler et qu'Épicure ne saurait avoir inventé de toutes pièces[7]. Le maître du Jardin n'a point *préconisé* une

1. SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 205.
2. Cf. *ibid.*, VII, 203.
3. Cf. CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 26. — Cf. également, SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 203 [Us. 247] : « les affections primaires (τὰ πρῶτα πάθη) sont produites (συνίσταται) par certains agents (ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν) et en conformité avec ces agents » (καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικά).
4. Cf. D. L., IX, 105 : καὶ ἐν τοῖς Περὶ αἰσθήσεών φησι, "τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ". — On sait que Timon de Phlionte (vers 325/235 av. J.-C.) est le plus célèbre des disciples immédiats de Pyrrhon.
5. CONCHE (M.), *Lucrèce et l'expérience ;* Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare [1967], rééd. 1981, p. 7.
6. Cf. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 205 : *Il fine non si prescrive, è dato ;* cette fin est l'objet du vouloir, poursuit Diano, et ce n'est que dans la mesure où elle est donnée qu'elle se peut prescrire à qui ne l'aurait pas encore reconnue. — Cf. également : ARRIGHETTI (G.), "Devoir et plaisir chez Épicure" ; *in : Actes du VII^e Congrès de la Fédér. Intern. des Assoc. d'Études Classiques,* publ. par J. HARMATTA, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, II, 385-395 ; ainsi que : FORSHNER (M.), "Epikurs Theorie des Glücks", *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* XXXVI, 1982, 179-188.
7. Aussi Épicure est-il à la lettre le *découvreur* de la vérité plutôt que son inventeur (cf. le vers III, 9 du poème de Lucrèce, dans lequel Épicure est dit *"rerum inventor"*).

vie réglée sur le plaisir : il enseignait que le plaisir, *c'est* l'énergie vitale bien comprise.

Pas plus qu'elle ne prétend énoncer des obligations, l'éthique épicurienne ne menace jamais l'insensé d'aucune autre sanction que celle de l'inévitable malheur dans lequel on voit que le plonge toujours un peu plus sa conduite[1]. Des études désormais classiques ont, certes, fait ressortir très nettement le rôle éminent qu'a pu jouer l'enseignement d'Épicure dans le développement et l'approfondissement de la notion de *conscience morale*[2]. R. Mondolfo, ainsi que le rappelait Olivier Bloch, a fait ressortir très nettement dans la philosophie épicurienne « l'intériorisation de la moralité, l'accent mis sur la liberté intérieure, sur l'idée de la responsabilité et la fonction du remords, sur le rôle du modèle, de l'examen de conscience, de la confession dans l'éducation morale »[3]. Il reste que Mondolfo a usé d'expressions telles que "conscience du péché", "confession", "expiation", etc... Quelque naturelles qu'elles puissent paraître dans le cadre d'une histoire de la conscience morale écrite au futur antérieur, elles grèvent, à notre avis, notre réception de l'épicurisme d'une illusion rétrospective : elles ont pour effet de masquer l'abîme qui sépare précisément le plaisir que l'on doit, selon Épicure, savoir à l'occasion *éviter* et le péché que les prêtres nous interdisent[4].

1. Cf. LUCR., *DRN*, V, 1154-1155 : « il n'est pas facile de mener une vie de paix et de calme pour qui viole de ses actes le pacte commun de la paix publique... » ; et *ibid.*, IV, 1018-1019 : « Beaucoup en dormant révèlent d'importants secrets, et plus d'un a dénoncé ainsi ses propres crimes ».

2. Cf. en partic. : MONDOLFO (R.), *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florence, La Nuova Italia, 1958 (traduit de l'original espagnol : Buenos-Aires, 1955), et SCHMID (W.), *Reallexikon*, art. "Epikurus", col. 740-746.

3. BLOCH (O.-R.), "Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec" ; *in : Actes Budé*, p. 133.

4. Exemple de ce qui constitue, croyons-nous, une telle application *a parte post* des catégories et d'un vocabulaire *chrétiens* aux textes épicuriens, – cette formule de R. Mondolfo : « en désignant la *conscience du péché* comme moyen de salut et en introduisant dans son école la pratique de la *confession* au maître "salvateur", Épicure devait évidemment reconnaître que la conscience du péché ne consiste pas seulement dans la peur du châtiment, mais représente quelque chose de plus, c'est-à-dire un tourment intérieur d'une autre sorte, ou du moins un repentir ou un remords, qui, en tant que forme d'*expiation*, peut constituer une manière de purification » (*La comprensione del soggetto umano...*, op. cit., p. 512 ; c'est nous qui soulignons). — Cf. en sens inverse : ŠAKHNOVIC (M. M.), "La « christianisation » moderne de la philosophie d'Épicure" [en russe], *Religii mira-1986*, Moskva, Nauka, 1987, 155-169.

Car le plaisir dont il s'agit ici est tout le contraire du *péché*, entendu comme un acte de mauvaise volonté qu'on aurait commis en vue d'une jouissance pénétrée, dès son principe, par le *mal*. Nombre de plaisirs fugitifs entraînent, certes, généralement leur rançon ; mais celle-ci, loin de constituer leur sanction, n'en est, selon l'épicurisme, que la conséquence nécessaire, au sens où le prend la logique. Et notre habileté pratique peut même, ajoute Lucrèce, tâcher de défaire – au moins dans le cas du plaisir charnel – l'apparente inéluctabilité d'une consécution de ce genre[1]. Chez l'insensé, qui ne dispose guère d'une telle habileté, la douleur n'est jamais que le très encombrant cortège de certains plaisirs très peu stables, mais n'entame en aucune façon l'absolue positivité de l'agrément qu'il a pu ressentir dans le moment où il a goûté au plaisir, – et ce, *quel qu'ait pu être celui-ci*[2].

Ascétisme ou philosophie du plaisir ?

En écoutant le message irréfutable des sens, nous connaissons que nous sommes des substances dont toute l'essence ou la nature n'est que d'aspirer toujours à jouir de la quantité maximale d'un plaisir invariablement *divin* en lui-même[3]. Le reste, en bon *intellectualisme*, n'est qu'affaire de discernement. Jamais le sage du Jardin n'enjoignit de tenir une « douleur apparente pour un bien » ; jamais il n'opposa de plaisirs "apparents" à des plaisirs "réels"[4] : tout plaisir, nécessairement, est réel, puisque « tout plaisir est un bien » (*Mén.*, § 129) et que l'affection est critère de la vérité. De même, il est – à la lettre – inexact de considérer qu'Épicure demandait que l'on tînt parfois le

1. Cf. LUCR., *DRN*, IV, 1074-1075 : éviter la passion de l'amour, dit Lucrèce, ce n'est point se priver des jouissances de Vénus, « c'est au contraire en prendre les avantages sans la rançon » *(sine poena commoda)*.

2. C'est cette unité foncière du plaisir qui embarrassait tant Ph. Merlan, au point qu'il proposait de traduire le terme grec ἡδονή non par "plaisir" *(pleasure)* mais plutôt par "joie" *(delight, enjoyment, joy)*, – puisqu'une tradition *dualiste* nous a appris à mépriser les plaisirs du corps et à honorer ceux de l'âme et qu'Épicure situe dans l'*amitié* et la *philosophie* les plaisirs les plus grands. Mais, comme on l'a maintes fois remarqué, il est fort peu commode, à l'inverse, de parler de la *joie* du rassasiement ou de celle qui résulterait de l'étanchement d'une forte soif... ; cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, p. 14.

3. Cf. LUCR. (*DRN*, II, 172), – qui chante « ce guide de la vie, le divin Plaisir » *(dux vitae, dia voluptas)*.

4. Expressions employées naguère par Léon Robin (cf. *La Morale antique*, op. cit., p. 54), qui évoquait, fort logiquement, l'« idéalisme inavoué » d'Épicure et la « tendance ascétique » que dissimulerait sa philosophie (*ibid.*, p. 54).

plaisir pour un mal, et la douleur, inversement, pour un bien[1]. Il s'est borné à nous conseiller d'en user parfois avec le plaisir *comme si* ce n'était pas un bien en soi, et avec la douleur, *comme si* ce n'était pas un mal.

Si la métriopathie qu'il enseigne rappelle bien, à certains égards, la métrétique dont Platon fait état dans son *Protagoras,* elle ne peut, pour les mêmes raisons, être confondue avec elle[2] : la douleur même *est* un bien, dit Socrate, « quand elle vous délivre de douleurs plus grandes que celles qu'elle cause ou qu'elle amène des plaisirs plus grands que les souffrances qu'elle suscite » ; et le plaisir même *est* un mal, « quand il vous prive de jouissances plus grandes qu'il n'en offre lui-même, ou occasionne des douleurs plus grandes que les jouissances qu'il contient »[3]. — Au lieu que la métriopathie d'Épicure fait assurément le tri entre nos désirs ; mais ceci revient à rappeler que ce philosophe n'établit nulle part (malgré ce que tend à faire croire un *lapsus* fréquent et révélateur) une classification des *plaisirs*. Il enseigne plutôt à discriminer entre les *désirs* qui ne mènent jamais au plaisir, ceux qui ne procurent qu'un plaisir réel mais fugace, et ceux, enfin, qui nous font accéder au plaisir le plus stable et, partant, suprêmement réel[4].

Et, pour le dire une dernière fois, loin qu'on puisse évoquer chez lui une quelconque idiosyncrasie le disposant en faveur d'une forme plus ou moins modérée d'*ascétisme,* on doit plutôt mettre en avant la constance avec laquelle Épicure affirme qu'aucun plaisir ne saurait jamais comporter en lui-même de défaut. La modestie de sa conduite pratique peut bien ressembler, en effet, à celle des sages qui affectaient de mépriser la chair[5] : cette seule assomption de la positivité du plaisir *quel qu'il soit* suffit pourtant à faire de sa doctrine morale une sorte de dynamite théorique[6]. Si la débauche rendait heureux, a-t-il l'audace de proclamer, c'est sur la conduite des gens débauchés que nous devrions nous régler : « si les choses qui produisent les plaisirs des gens dissolus

1. Cf. de telles formulations, par ex., dans l'article de J. Moreau sur "Le Naturalisme d'Épicure", p. 304 ; *in : Giornale di Metafisica,* VI, 1951, 301-316 (= art. repris *in : Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique,* Paris, Vrin, 1979, p. 139-155).

2. Cf. PLATON, *Protagoras*, 355 c-357 b.

3. *Ibid.*, 354 b-d.

4. Cf. ci-dessus, p. 75-83.

5. Argument invoqué par Mme É. ESCOUBAS, dans son article : "Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien" (*Les Études philosophiques,* 1967, n° 2, 163-172), dont le titre lui-même nous paraît reposer sur un contresens. — Même impropriété dans le travail de D. PESCE, "Sulla dottrina del piacere in Epicuro", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV, 1, 1982, 3-26 ; cf. notam. : p. 21.

6. Expression empruntée à E. J. KENNEY, *Lucretius,* Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 40.

dissipaient les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des douleurs, et enseignaient en outre la limite des désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, à eux comblés de plaisir de toute part, et ne recevant de nulle part ni la douleur ni le chagrin, ce qui est précisément le mal »[1]. Mais ce ne sont « ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que portent une table somptueuse », qui engendrent la vie heureuse : c'est « le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes »[2].

L'*ascétisme* – et peut-être même, plus généralement, la religion – est, selon le *Dictionnaire* de Lalande, une « recherche de la douleur comme expiation ou mortification » ; la souffrance y est volontiers considérée comme étant *immédiatement* utile aux progrès de notre âme dans la recherche du salut[3]. Cette attitude existentielle consiste, ajoute Lalande, à voir l'« essentiel de la moralité » dans le fait de « satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité »[4]. Or, Épicure enseignait à l'inverse que, pour qui le ressent, le plaisir n'a besoin d'aucune autre justification que lui-même.

3. Plaisir et absence de douleur

Le souverain bien, comme on l'a vu, a pour conditions essentielles la limitation des désirs ainsi qu'une ferme confiance relativement aux dieux, à la souffrance et à la mort. Cette confiance ne peut s'obtenir que par l'exacte connaissance des lois de la nature. Alors seulement devient possible l'ataraxie[5], qui consiste précisément dans le fait d'être « délivré de toutes ces craintes, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et principales » enseignées par le fondateur de l'école[6]. Alors, à l'*aponie* qu'on est toujours à même de réaliser dans le

1. *Maxime Fondamentale X* : Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τούς τε περί μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυποῦμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακὸν.

2. *Mén.*, § 131-132.

3. LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], art. "Ascétisme", Paris, P.U.F. ; 10e éd. : 1968, p. 82.

4. *Ibid.*, p. 82.

5. Cf. *Maxime Fondamentale XII* : « il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs ».

6. *Hér.*, § 82.

corps (à moins que la maladie ou quelque supplice ne nous laisse plus d'autre expédient que la pratique de la réminiscence affective), vient se superposer le suprême plaisir de l'âme.

Épicure n'a donc pas admis qu'un état *neutre* pût exister entre la peine et le plaisir[1] : il apparaît que l'absence de peine et de trouble constitue déjà, selon lui, le plaisir. « La limite de la grandeur des plaisirs, dit explicitement la *Maxime fondamentale III,* est l'élimination de toute douleur »[2]. Lorsqu'on les porte à la bouche et qu'on en a besoin, « du pain et de l'eau donnent le plaisir extrême », assure dans le même sens la *Lettre à Ménécée*[3], – autrement dit, comblent parfaitement le manque que signale en nous le désir nécessaire et naturel de la faim. Le souverain bien paraît ainsi être d'essence toute *négative,* puisque, comme le dira Lucrèce, la fin que réclame la nature n'est rien autre chose que « pour le corps l'*absence* de douleur, et pour l'esprit un sentiment de bien-être, *dépourvu* d'inquiétude et de crainte »[4]. « Le bien est cela même, déclarait déjà Métrodore, d'éviter le mal ; car il n'y a pas d'endroit où mettre le bien s'il n'y a plus rien de douloureux ou de pénible pour lui faire une place »[5].

Plaisir ou condition du cadavre ?

« Voilà pourquoi, déclare pareillement Torquatus, Épicure n'a pas admis l'existence d'un certain état qui fût intermédiaire entre la douleur et le plaisir, cet état même, qui semble à certains philosophes

1. Bignone (cf. *L'Aristotele perduto...*, op. cit., t. II, p. 1-40) avait bien établi ce point.

2. *Maxime fondamentale III* : « ...Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois » (Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον).

3. *Mén.*, § 131 : καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.

4. LUCR., *DRN,* II, 16-19 :

...Nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
iucundo sensu cura semota metuque ?

5. *ap.* PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1091 a (= Us. 423 [reprod. par Körte, dans ses *Metrodori epicurei fragmenta* : frag. 28] ; nous adoptons la trad. donnée par M. Conche, *in : Épic. Lettres et maximes,* op. cit., p. 70) : ...οὐδ' ὅλως τὴν φύσιν ἔχειν ὅποι τεθήσεται τἀγαθὸν εἰ μὴ μόνον ὅθεν ἐξελαύνεται τὸ κακὸν αὐτοις.

intermédiaire, étant à ses yeux, par le fait que toute douleur en est absente, non seulement un plaisir mais même le plaisir suprême »[1].

Les Cyrénaïques les premiers ont formulé l'accusation selon laquelle ce plaisir dont parle Épicure correspond à l'état d'un homme endormi, voire à celui d'un pur cadavre, νεκροῦ κατάστασις[2]. A l'épicurien Velleius, qui demandait contre Aristote comment un dieu, si jamais le *ciel* est un dieu, « peut bien être tranquille et heureux en se mouvant sans cesse »[3] et qui rappelait à ce propos que « sans repos, il n'y a point de bonheur »[4], – Cotta demande ironiquement, dans le traité cicéronien *De natura deorum,* s'il n'y a pas lieu de redouter que des immortels à ce point engourdis remuent jamais et ne puissent d'aventure risquer d'interrompre parfois leur si profond bien-être[5]. Donner à contempler aux hommes « un dieu qui, l'éternité durant, ne pense rien autre chose que : "je vais bien" et "je suis heureux" »[6], c'est, dit encore Cotta, tenir un langage qui ne prive pas seulement les dieux de mouvement *(motus)* et d'action *(actio),* mais qui « rend en outre les hommes inactifs, si tant est qu'en faisant quelque chose, même un dieu ne peut être heureux »[7]. Modèles de l'inertie prônée par Épicure, les dieux qu'il a imaginés donneraient à voir mieux que toute autre chose le caractère paradoxal de sa doctrine du souverain bien. La vertu, qui est inséparable du bonheur, est active, mais ses dieux jamais ne font rien[8] : la félicité suppose bien qu'on soit exempt de trouble,

1. CICÉRON, *De fin.*, I, XI, 38 : *Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem ; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem.* — Cf. également : *Tusc.*, I, XX, 47.

2. CLÉM. ALEX., *Stromates,* II, 21 ; cf. également : D. L., II, 89. — Sur la "présentation antithétique" des opinions épicuriennes et de celles des Cyrénaïques dans l'ouvrage de Diogène Laërce, cf. BOLLACK (J.), *La Pensée du plaisir,* Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 147-156.

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIII, 33 : *quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest ?* — Cf. *ibid.*, I, XIX, 52.

4. *Ibid.*, I, XX, 52 : *nisi quietum autem nihil beatum est.*

5. *Ibid.*, I, XXXVII, 102 : *deum sic feriatum volumus cessatione torpere ut si se commoverit vereamur ne beatus esse non possit ?*

6. *Ibid.*, I, XLI, 114 : ... *deum nihil aliud in omni aeternitate nisi "Mihi pulchre est" et "Ego beatus sum" cogitantem.*

7. *Ibid.*, I, XXXVII, 102 : *[Haec oratio] ... homines inertis efficit, si quidem agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest.*

8. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XL, 110 : *virtus autem actuosa, et deus vester nihil agens.*

mais l'ataraxie paraît être une manière de *mort* ou, du moins, un engourdissement[1].

N'est-il pas vrai, pourrions-nous ajouter, que Lucrèce emploie lui-même indifféremment le substantif *quies* (ou bien l'adjectif *quietus*) pour qualifier tout à la fois l'ataraxie dont jouissent les immortels et la condition de ceux que la nature a déjà rendus au calme sommeil de la mort ?[2] Si l'insensibilité posthume peut être définie par Lucrèce comme « un *repos* que rien ne troublera »[3], faut-il alors considérer que – telles les dents, qui « participent à la sensibilité, comme l'indiquent leurs maux » et qui ne souffrent point quand on ne les sent plus[4], ou que tels les cailloux qui, comme dit le Calliclès du *Gorgias*, n'ont nul besoin, et peuvent aussi être dits "heureux" à ce compte[5] –, le sage épicurien est une espèce de *mort vivant*, mort au monde et à toute jouissance positive ?[6]

On a pu dire sans ironie que, du point de vue d'Épicure, « le plaisir suprême était de n'avoir pas besoin des plaisirs »[7] ; que l'ataraxie était « impassibilité absolue »[8]. Dès l'Antiquité, on a même accusé Épicure d'avoir profité de cette équivoque pour jouer en quelque sorte le *double jeu*, en désirant satisfaire tour à tour amateurs du plaisir et partisans d'une morale plus sévère[9]. « Il y a *trois* états naturels, déclare, au contraire, Cicéron : le premier qui est la joie, le second qui est la douleur, le troisième l'absence de joie et de douleur » ; Épicure,

1. Cotta, comme on l'a vu, définit la condition des dieux d'Épicure comme une sorte de *torpeur* (cf. *De nat. deor.*, I, XXXVII, 102 : *torpere*) ; et le bonheur que celui-ci a proposé aux mortels, il y voit une pure *inertia* (*ibid.*).

2. Cf. d'une part : LUCR., *DRN*, VI, 73, où les dieux sont dits reposer *quieti* dans une paix tranquille *(placida cum pace)* et, d'autre part : *ibid.*, III, 910, où le poète dit que dans la mort, « tout se ramène au sommeil et au repos » *(ad somnum si res redit atque quietem)*. — Sur l'emploi de *quies* et de *quietus* à propos de la condition des défunts, cf. également : *ibid.*, III, 910 et 920.

— Sur l'emploi, enfin, de tels termes pour qualifier ceux qui jouissent de l'ataraxie, cf. également : *ibid.*, III, 18, où Lucrèce parle des *sedes quietae*, – des « paisibles demeures » des dieux.

3. *Ibid.*, III, 939 : *securam quietem*.

4. *Ibid.*, III, 692-693.

5. PLATON, *Gorgias*, 492 c-d.

6. Cf. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, II, XII ; loc. cit., t. I, p. 493 : « la secte de philosophie qui a le plus fait valoir la volupté... l'a rangée à la seule indolence ».

7. BERGSON (H.), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1969, p. 324.

8. C'est là, on le sait, la thèse que soutenait Ravaisson (*Métaphysique d'Aristote*, Paris, Impr. royale, 1837-1846, II, 105 et 116 ; cité et critiqué notamment par Guyau, *in : La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 55).

9. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, V, 16.

poursuit l'orateur, « ne fait qu'un du premier et du troisième »[1] et appelle indifféremment *plaisir* ce dont il fait le point de départ de la nature – le plaisir en mouvement, qui attire à lui les enfants et les bêtes – et, d'autre part, le plaisir stable, dont tout le contenu est une négation de douleur[2].

*
* *

La critique est ainsi presque mise en demeure de prouver que le plaisir suprême ne s'identifie point totalement à la simple exemption de douleur, faute de quoi la doctrine de libération qu'on a étudiée jusqu'ici risquerait de ne plus apparaître que comme « l'*opium* et le *laudanum* d'Épicure » dont faisait dédaigneusement état Charles Baudelaire[3]. « La plénitude du bien *ne peut être*, écrivait J.-M. Guyau, le vide de l'insensibilité »[4]. On ne peut soutenir, déclarait, plus près de nous, Festugière qu'un état négatif (ἀ-πονία, ἀ-ταραξία) remplisse d'un contenu positif la notion de béatitude. Aussi bien, l'enseignement et l'exemple même d'Épicure nous obligeraient-ils à « chercher quelque chose de plus »[5].

A quoi l'on pourrait, à coup sûr, objecter qu'Épicure emploie bien un terme purement négatif pour désigner la suprême positivité qui est celle des *atomes*, – lesquels sont d'ailleurs *a-metableta*, c'est-à-dire immuables[6] ; que la suffisance à soi-même *(autarkeïa)* n'est rien autre chose que la propriété d'une volonté qui est *a-despotos* (sans maître)[7] ; ou encore que la sécurité à laquelle aspirent les sages n'est jamais qu'une absence de risques (ἀ-σφάλεια)[8]. — Il y a donc lieu de revenir ici sur ce que Victor Brochard a lumineusement exposé, dans quelques pages ayant fait date, en rectifiant ou en complétant, tout du moins, les

1. CICÉRON, *Tusc.*, III, XX, 47 : *cum in natura tria sint, unum gaudere, alterum dolere, tertium nec gaudere nec dolere, hic primum et tertium putat idem esse nec distinguit a non dolendo voluptatem.*

2. Cf. CICÉRON, *De fin.*, II, X, 31 ; cf. *ibid.*, II, VI, 18.

3. BAUDELAIRE (Ch.), *L'Art romantique*, Paris, Garnier-Flammarion (n° 172), 1968, p. 50.

4. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 55.

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 55.

6. *Hér.*, § 41.

7. *Mén.*, § 133.

8. Cf. *Maximes Fondamentales VII, XIII, XIV, XXVIII* et *Sentence Vaticane 31*. — Nombre d'autres termes négatifs sont employés par Épicure pour qualifier la *positivité* de la sagesse (état de celui qui est ἄ-φοβος, « sans crainte » devant la fortune ; cf. *Mén.*, § 131) – ou celle de la divinité, définie comme étant un être bienheureux et *in*-corruptible (*MF I* : ἄφθαρτον).

quelques paroles d'Épicure qui sont parvenues jusqu'à nous relativement à sa théorie du plaisir[1].

Le plaisir que l'on peut appeler *constitutif* – si l'on prend bien en compte le sens du mot κατάστημα – serait, selon Brochard, lié à un état d'équilibre des différentes parties du corps vivant, « et cet état d'équilibre est dans une philosophie mécaniste comme celle d'Épicure l'équivalent de ce qu'était l'acte dans la philosophie finaliste d'Aristote »[2]. Un tel plaisir « n'a plus sa source dans aucun *stimulus* d'ordre externe, mais dans l'organisme lui-même »[3]. La suppression de la douleur autorise en effet *tout d'abord,* en vertu du jeu naturel des organes, le rétablissement de l'équilibre corporel, c'est-à-dire de ce que nos textes appellent la santé (ὑγίεια)[4] : *alors seulement* naît le plaisir, qui n'aurait dans la simple absence de douleur qu'« une condition négative et préparatoire » et qui trouverait dans un tel équilibre « sa condition positive et directe »[5].

Chez Aristote, le plaisir accompagnait l'acte et le terminait, sans toutefois se confondre avec lui. Or l'acte lui-même constituait l'achèvement et le terme d'un certain *mouvement :* le mouvement était alors défini comme un acte imparfait, ἀτελὴς ἐνέργεια[6], qui s'accomplit partie par partie ; au lieu que l'acte est simple et donné tout entier, ὅλον τι, en un instant indivisible, ἐν τῷ νῦν[7]. A l'acte imparfait qu'est le mouvement correspond donc ici un plaisir dégressif et instable, mais à l'acte lui-même répond le vrai plaisir, qui – se produisant dans l'indivisibilité de l'instant – condense en quelque sorte le présent et le passé[8] et tient plus, quant à lui, du repos que du mouvement[9]. Épicure aurait ainsi conservé sur ce point la doctrine du Stagirite[10] : « de même que chez Aristote l'acte auquel le plaisir est

1. BROCHARD (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure" ; *in : Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, Vrin, 1966, p. 252-293.
2. DELBOS (V.), *Introduction aux Études...* de V. BROCHARD, op. cit., p. XXIII. — Κατάστημα signifie : "condition", "constitution".
3. Cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 2.
4. D. L., X, 131.
5. DELBOS (V.), *Introduction aux Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* de V. BROCHARD, loc. cit., p. XXIII.
6. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, X, 5, 1174 b 8.
7. *Ibid.*, X, 5, 1174 b 4.
8. Cette manière de synthèse du présent et du passé, remarque Brochard, s'entend particulièrement bien dans l'expression par laquelle Aristote désigne si fréquemment la quiddité : τὸ τὶ ἦν εἶναι.
9. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 27 : ἡ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.
10. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 268.

attaché est immobile sans être inerte » – car Dieu et l'âme sont bien des *moteurs* immobiles – « de même, chez Épicure, l'*équilibre,* condition du plaisir, est stable sans être la négation du mouvement »[1]. Le plaisir en repos dont parle Épicure ne serait donc nullement réductible à une pure et simple indolence : il serait plutôt l'analogue de cette énergie de l'immobile dont avait fait état Aristote[2] et qui consistait en « une sorte de repos actif, aussi différente du repos absolu ou de l'inertie que du mouvement, supérieure à tous deux, mais en un sens plus voisine du repos que du mouvement, puisqu'elle ne change pas »[3].

Sur la base d'une telle analyse, Brochard pouvait interpréter comme suit la déclaration d'Épicure selon laquelle « la limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur »[4] : « il suffit, écrivait-il, qu'on fasse disparaître la douleur pour que le plaisir apparaisse, non pas que cette suppression, chose toute négative, soit *par elle-même* le plaisir, mais parce que, au moment où elle a lieu, en vertu du jeu naturel des organes, par une loi de la nature, l'équilibre corporel étant rétabli, l'être vivant éprouve une satisfaction »[5]. La *contemporanéité* de l'apparition du plaisir constitutif et de la disparition de la douleur serait ainsi la cause de ce qu'on les a si souvent confondues toutes deux[6] ; comme ce plaisir constitutif se produit *toujours* quand la douleur disparaît, « on comprend très bien, concluait Brochard, que les interprètes d'Épicure aient pris pour équivalentes et substitué l'une à l'autre ces deux expressions : plaisir et suppression de la douleur, *indolentia* »[7]. La concomitance de l'un et de l'autre n'empêche pas que le plaisir positif et réel, s'il a pour condition la suppression de la douleur, ne s'y réduit pas cependant[8]. « Et si l'on veut exprimer la pensée d'Épicure, il ne faut pas dire *le plaisir est la*

1. BROCHARD (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure", p. 271.
2. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 25 : ἀκινησίας ἐνέργεια. — Épicure ne dit-il pas d'ailleurs que la philosophie est « une *activité* qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse » (SEXT. EMP., *Adv. math.*, XI, 169 = Us. 219) ?
3. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 267.
4. *Maxime fondamentale III. — N.B. :* le grec sous-entend εἶναι.
5. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 270.
6. Cf. *Sentence Vaticane 42 :* « Le *même temps* est à la fois celui de la naissance du plus grand bien et celui de la délivrance » (Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως).
7. BROCHARD (V.), loc. cit., p. 271.
8. *Ibid.*, p. 271.

suppression de la douleur, mais *le plaisir se produit toujours quand la douleur est supprimée* »[1].

4. Plaisir cinétique et plaisir catastématique

L'analyse de Carlo Diano

Épicure distingue, on le sait, le plaisir en mouvement du plaisir en repos (ou plaisir catastématique). « L'absence de trouble et l'absence de douleur (ἀταραξία καὶ ἀπονία), déclare-t-il, sont des plaisirs en repos (καταστηματικαί), au contraire la joie (χαρά) et la gaieté (εὐφροσύνη) sont regardées, par leur activité (ἐνεργείᾳ) comme des plaisirs en mouvement »[2]. Les Cyrénaïques, rapporte Cicéron, n'avaient « pas rougi de poser le souverain bien dans ce plaisir qui meut les sens avec le maximum de douceur, en négligeant l'autre, l'absence de douleur »[3]. Mais Épicure diverge d'avec Aristippe qui n'admettait pas qu'il pût exister un plaisir en repos. Il enseigne, tout au contraire, que malgré l'unité ontologique du plaisir, il existe, pour l'âme et pour le corps, deux modalités et comme deux *cadences* du plaisir.

Au plaisir goûté exclusivement dans l'instant et bientôt suivi de tristesse, nous devons savoir préférer celui qui paraît devoir transcender l'instant, celui qui, dès à présent, semble gros d'un avenir plaisant. Des nombreux viveurs qu'il met en scène, Feydeau aime à dire qu'ils sont *dans le mouvement*[4] : le bonheur de l'épicurien ne saurait dépendre bien sûr d'un plaisir aussi échevelé, aussi peu stable, aussi peu garant du lendemain. Partant, bon nombre d'interprètes ont-ils considéré le plaisir cinétique dont a fait état Épicure comme un

1. Brochard (V.), loc. cit., p. 270-271. — Un passage du *De finibus* (I, xi, 37) nous paraît pouvoir appuyer tout particulièrement l'interprétation de Brochard. Torquatus y déclare ceci : « de même en effet que, quand le manger et le boire ont chassé la faim et la soif, la seule élimination de l'état pénible suffit pour amener à sa suite le plaisir, de même, en quelque cas que ce soit, à l'éloignement de la douleur *succède* en effet le plaisir » *(... ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio* successionem *efficit voluptatis).*

2. D. L., X, 136.

3. Cicéron, *De fin.*, II, xiii, 39.

4. Cf. par ex. : *La Puce à l'oreille,* acte II, scène 1 ; *in : Théâtre complet* de G. Feydeau, Paris, Le Bélier, 1950, t. IV, p. 162.

élément du plaisir catastématique, – celui-ci étant censé constituer l'accomplissement de celui-là[1].

Relativement à l'analyse des rapports que l'on doit établir entre plaisir stable et plaisir en mouvement, l'adoption sans nuance de ce modèle "aristotélicien"[2] a cependant été vigoureusement remise en cause par les travaux de Carlo Diano : cet auteur s'est essentiellement appuyé, pour ce faire, sur les déclarations de Cicéron et de Sénèque selon lesquelles le plaisir en repos correspond à un terme, à une *limite,* au-delà de laquelle seulement les plaisirs cinétiques peuvent procurer des γαργαλισμοί, des "chatouillements"[3], que suivent de près la relance du désir.

Or, ainsi que l'explique C. Diano, Bignone (après Brochard et beaucoup d'autres) a conçu, à tort, la suppression de la douleur comme une sorte de *lutte* entre plaisir et douleur ; quand celle-ci est vaincue, suivrait le plaisir catastématique, – lequel étant ici compris comme forme ultime de l'agréable, « devrait par conséquent contenir encore sous lui le plaisir cinétique »[4]. De même, selon Bailey, le plaisir cinétique est soit une jouissance antérieure au plaisir catastématique et consiste dans le mouvement « qui accompagne »[5] la diminution de la douleur due au besoin (τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν)[6] ; soit un « bouleversement immotivé » *(gratuitous upsetting)* du plaisir catastématique : alors, il correspond à un désir que ne justifie aucun

1. Cf. Brochard (V.), loc. cit., p. 272 : « Le plaisir en mouvement, pour Épicure, comme pour Aristote, ne diffère pas essentiellement du plaisir en repos. Il en est le commencement, le premier degré, l'ébauche ».

2. Ainsi le qualifie G. Rodis-Lewis, *in : Épicure et son école,* op. cit., p. 233.

3. Athénée, *Banquet des Sophistes,* XII, 546 e [= Us. 413] ; cf. Plutarque, *De Occulte vivendo,* 4, 1129. — Cicéron (*De nat. deor.*, I, 40, 113) et Sénèque (*Ep.*, 92, 6) traduiront ce terme par *titillatio.*

4. Diano (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 37. — Plus près de nous, on rencontrerait une interprétation strictement identique à celle que l'on critique ici chez Bignone (cf. *Atene e Roma,* 1934, p. 217 sq.) dans l'article de J.-M. Gabaude, intitulé "Les plaisirs selon Épicure" (*Diotima,* XI, 1983, 211-214) : « la différence entre *catastématique* et *cinétique,* écrit cet auteur, joue à l'intérieur de l'unité du plaisir comme différence entre pureté de plaisir et mixte de plaisir/douleur ».

5. Bailey (C.), The *Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 491 : Bailey parle en effet d'un *movement accompanying the process of satisfaction :* ce mouvement, ce serait le plaisir cinétique ; *as the result of the completion of the process there ensues a second kind of pleasure :* ἡδονὴ καταστηματική (*ibid.*, p. 491).

6. Chez Épicure, on trouvera cette dernière expression dans : *Mén.*, § 130, ainsi que dans les *Maximes fondamentales XVIII* et *XXI.*

processus antécédent de pertes atomiques ni nulle douleur due au besoin[1].

Il y a ici, poursuit Diano, deux présuppositions intenables du point de vue d'Épicure : la première (spécialement imputable à Bignone) consiste à admettre que la destruction de la douleur adviendrait sous l'effet du plaisir qui s'y oppose; la seconde, commune à Bailey et Bignone, résiderait en ceci qu'on soutient que le plaisir cinétique peut être *antérieur* au plaisir catastématique et faire partie du processus par lequel advient ce dernier[2].

Comme on va le voir, l'interprétation de Carlo Diano, tout en apportant un point de vue original sur l'opposition traditionnellement établie entre plaisir en mouvement et plaisir en repos, présente, par surcroît, le mérite de résoudre avec une indubitable élégance le problème des *poikilmata,* – de ces *variations* qui jamais n'accroissent en quoi que ce soit le plaisir dont on jouit dès qu'on s'est soustrait à la douleur du besoin[3]. Il la résume lui-même ainsi : « le plaisir catastématique présuppose la douleur dont il constitue la cessation. La douleur est une τραχεῖα κίνησις, un mouvement violent (D. L., II, 86) »[4]. Or, pour ce qui est du plaisir cinétique, Épicure l'avait défini comme un mouvement agréable et doux (λεία καὶ προσηνὴς κίνησις)[5]. — « Le plaisir cinétique présuppose-t-il donc lui aussi une douleur? Et, plus précisément : advient-il quelque suppression de douleur du fait du plaisir cinétique? Si oui, il faut faire comprendre comment un "mouvement léger" peut bien en vaincre un "violent". En outre : les ποικιλμοὶ οὐκ ἀναγκαῖοι (les "variations" non nécessaires) qui suivent la complète suppression de la douleur sont un plaisir en mouvement. Sur la base du témoignage précis de Cicéron[6], nous pourrons, par

1. Cf. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 491 : *it was not originally caused by the pain of want due to loss.*

2. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 37.— Bignone déclarait très explicitement qu'il existe deux sortes de plaisirs cinétiques : l'un qui *précèderait* le plaisir en repos, l'autre (= le *poikilma*) qui *suivrait* celui-ci; cf. BIGNONE (E.), "Nuove ricerche sull'etica di Epicuro e nuove testimonianze mancanti agli "Epicurea" dell'Usener", *Atene e Roma,* 1936, p. 10.

3. « Le plaisir dans la chair, déclare la *Maxime fondamentale XVIII,* ne peut s'accroître (οὐκ ἐπαύξεται) une fois supprimée la douleur du besoin, mais il est seulement varié » (ποικίλλεται). — Cf. également : CICÉRON, *De fin.,* I, XI, 38, et surtout, *ibid.,* II, III, 10 : ... *cum omnis dolor detractus esset, variari, non augeri voluptatem.*

4. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 38-39.

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.,* 1122 e [= Us. 411].

6. CICÉRON, *De fin.,* II, XXIII, 75 : « Pour toi, en effet [Torquatus], il y a d'une part le plaisir tel que je viens, moi, de l'indiquer, auquel tu donnes un nom en le définissant "en mouvement" et qui comporte de la variété *(et faciat aliquam varietatem),* et, d'autre part, une autre sorte de plaisir, un plaisir suprême, non susceptible d'accroissement, que nous avons quand est absente toute douleur, et que tu appelles le plaisir "stable" » *(eam stabilem appellas).*

conséquent, affirmer, conclut C. Diano, que le plaisir en mouvement s'identifie toujours avec le ποίκιλμα » et que, n'étant point nécessaire à la suppression de la douleur, il présuppose l'εὐστάθεια, l'équilibre[1]. De deux choses l'une : ou bien le plaisir cinétique est un élément nécessaire du processus de réplétion et la douleur lui est non pas antécédente, mais tout bonnement *concomitante* – ce qui semble contredire formellement la *Maxime fondamentale III*[2]; ou bien si, comme le veut la simple logique, la douleur est effectivement antécédente au plaisir, il faut convenir que ce processus de réplétion passe par un terme intermédiaire qui sera précisément *le plaisir catastématique,* et que le plaisir cinétique ne sera donc pas nécessaire pour parvenir jusqu'à ce terme[3].

Reprenons sur cette base la classification des désirs étudiée ci-dessus, au chapitre II : « les désirs *naturels et nécessaires* sont ceux qui se rapportent à une douleur présente et future du corps; *naturels et non nécessaires* sont ceux qui ne se rapportent à aucune douleur du corps mais qui, une fois satisfaits, procurent seulement une *variatio* (ποίκιλμα), en comparaison du plaisir catastématique; *ni naturels ni nécessaires* sont ceux qui ne présupposent pas la douleur du corps et qui, une fois satisfaits, ne sont pas susceptibles de procurer le moindre plaisir »[4]. Ainsi, conclut derechef C. Diano, le ποίκιλμα présuppose l'εὐστάθεια, l'équilibre, et, si le plaisir cinétique se réduit bien au ποίκιλμα, « tout plaisir en mouvement présuppose l'εὐστάθεια »[5].

1. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 39.

2. *Maxime fondamentale III* [pour le grec : cf. ci-dessus, p. 116, note 2] : « La limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois ». — Cf. également, le témoignage particulièrement net d'Olympiodore [Us. 421] : ὅτι ὁ Ἐπίκουρος οὐκ οἴεται μίγνυσθαι λύπην ἡδονῇ, μηδὲ γὰρ ἀγαθῷ τὸ κακόν.

3. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 38.

4. *Ibid.,* op. cit., p. 40-41. — On remarquera que Diano "réhabilite" ainsi au passage le scholiaste de la *Maxime fondamentale XXIX,* qui – nous l'avons vu ci-dessus (p. 78) – rangeait les ποικίλματα parmi les désirs naturels mais non nécessaires et non pas, comme on y aurait pu s'y attendre, parmi les désirs vains.

5. *Ibid.,* op. cit., p. 45. — Cf. à ce propos : MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 11-12, et RIST (J. M.), *Epicurus. An introduction,* op. cit., p. 170-172 : le premier de ces deux auteurs conteste l'interprétation de Diano; le second, au contraire, tout comme nous, la défend.

On demandera peut-être comment la majorité des hommes peut bien éprouver plus de douleur que de plaisir, alors qu'on vient de dire que, selon Épicure, la satisfaction des désirs naturels et nécessaires suffit à éliminer toute douleur et que, parmi tous les autres désirs, aucun ne correspond à une douleur dans le corps. Entre le sage et l'insensé, n'y a-t-il d'autre différence que celle qui séparerait celui qui se contente de manger à sa faim et celui qui, une fois repu, éprouve en songe l'hallucination de se restaurer à nouveau? A ce compte, semble-t-il, l'ignorance de la vraie doctrine serait de peu de conséquences : l'homme vain, tout autant que le sage, ne craindra généralement ni le froid, ni la soif, ni la faim, et son unique défaut ne consiste, somme toute, qu'à convoiter *en sus* quelques chimères inexistantes...

Il en va en réalité autrement : outre que l'abus des plaisirs spécifiquement corporels (excès de table, débauche, etc.) peut induire de pénibles douleurs *dans le corps lui-même,* les désirs vains, dans leur ensemble (c'est-à-dire ceux que l'on vient d'évoquer, mais aussi bien l'amour ou l'ambition ou encore l'appétit de gloire) – s'ils ne correspondent à aucune douleur dans le corps – ne sont jamais rien autre chose que des opinions fausses[1] : c'est dire que toujours ils suscitent de pénibles douleurs *dans l'âme,* et particulièrement des craintes lancinantes et illimitées; – douleurs de l'âme qui sont, comme on l'a dit, bien plus prégnantes et plus durables que celles qui viennent à naître dans le corps[2]. Pour être *ontologiquement* nul, le désir vain n'en grève pas moins profondément la vie mentale de l'insensé qui, parce qu'il s'entête pour des objets de pure fiction, s'interdit de jamais reconnaître quelle est la *limite* des plaisirs. Aussi sa vie est-elle gâchée de part en part, et l'on pourrait parler ici d'une *structure pathologique de la faculté de vouloir* qui, chez la plupart des mortels, mêle aux désirs les plus divers la tension, l'ennui et les autres prodromes de ce dégoût qui suivra de près le plaisir fugace vers lequel on les voit faire effort. Le débauché ne connaît plus le désir nécessaire de manger et de boire qu'*enveloppé* dans le désir de l'indéfinie variété des plaisirs de la table et ce que réclame la nature est de ce fait obnubilé, perverti, voire dénaturé, d'une certaine façon, en son âme. Mais la douleur de l'âme, parce qu'elle est δόξα, opinion, peut être levée par une autre δόξα, et la substitution est alors immédiate et complète. Parce que les désirs vains

1. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 46.

2. Cf. ci-dessus, p. 45 et *passim.* — Partant, « le plaisir cinétique ne présuppose pas la douleur dans le corps, cela est clair, mais dans l'âme, oui » : la douleur de l'âme est levée – provisoirement – par ce plaisir.

n'ont aucun objet défini, reconnaître en eux l'illimitation suffit à nous en délivrer[1].

Quant au désir des *poikilmata,* des diversifications du plaisir, on voit qu'il ressortit au domaine fort instable des désirs naturels mais cependant non nécessaires : des désirs de ce type présupposent qu'on a déjà pourvu à la satisfaction des désirs absolument nécessaires et supprimé toute douleur dans le corps, – qu'on a, par conséquent, atteint le plaisir catastématique. Mais il advient que, mus par quelque tension douloureuse ayant élu domicile en leur âme, les hommes, sous l'effet d'une vaine opinion, recourent au plaisir cinétique, afin de tâcher de pérenniser leur bien-être et de faire partager à leur âme la santé qu'ils éprouvent d'ores et déjà dans le corps. Ils obtiennent, en réalité, bien souvent un effet tout à fait contraire à ce que, prétendument, ils visaient. Le sage sait, à l'inverse, que sa frugalité le met « dans une meilleure disposition » pour approcher « par intervalles, des nourritures coûteuses »[2]. Il oppose à l'opinion fausse selon laquelle l'agrément peut s'accroître à proportion de la variété des affects le ressouvenir délibéré de ce que le nombre des plaisirs est *fini*[3]. Et de l'agrément que peut procurer d'aventure la variété dans un ordre déterminé de plaisirs, il faudrait dire ce qu'Épicure disait des plaisirs de l'amour : qu'il faut s'estimer bienheureux si nous n'en retirons pas de dommages[4]!

5. *Le plaisir, le vide et le plein*

L'être et le non-être

« Tout l'épicurisme, déclare G. Rodis-Lewis, se joue avec le couple du plein et du vide, de la physique à l'éthique en passant par la

1. DIANO (C.), *Scritti epicurei,* op. cit., p. 46. — Le plaisir et la douleur de l'âme, note encore Diano, se rapportent toujours au corps, et ceci est si vrai que la plus grande douleur, c'est-à-dire la crainte de la mort, est levée par la démonstration de ce que la mort est *anesthésie* (*ibid.*, p. 40, note 57).

2. *Mén.*, § 131 : τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

3. Cf. la *Sentence Vaticane 69,* qui affirme que c'est l'« ingratitude de l'âme » (τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον) qui « rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie » (λίχνον ἐποίησε τὸ ζῷον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτῃ ποικιλμάτων).

4. D. L., X, 118. — Cf. ci-dessus, p. 79.

canonique »[1]. La réalité physique est formée à partir de la *plénitude* sans fissures d'atomes indestructibles se mouvant constamment dans le *vide,* – lequel peut être inter-cosmique, intramondain ou interne à n'importe quel composé[2] : « il y a les êtres et il y a le vide, des êtres simples dans le vide et du vide dans les êtres composés », écrivait Gilles Deleuze en ce sens[3]. La vérité, selon la canonique, est *pleine* adhésion à l'être sensible – lequel se trouve cristallisé dans des prolepses auxquelles seules correspondent les mots véritablement justes : idées forgées et vocables imprécis sont donc *vides* de sens et générateurs de tromperie. L'éthique, enfin, identifie le souverain bien avec la parfaite *réplétion* d'un manque, c'est-à-dire avec le plaisir. Les craintes au sujet de la mort et des dieux n'ayant aucun objet portent sur des non-êtres ; étant dénuées de fondement, elles sont exemptes de consistance et ne sont guère qu'*inanité*.

Mais pour ne dériver d'aucune cause palpable, les désirs et opinions *creux*[4], on l'a vu, n'en sont pas moins pourvus d'une redoutable efficacité psychologique, – au point que ceux-ci décident la plupart du temps du cours que prend l'existence des mortels. « Chacun à sa manière, écrit Olivier Bloch, l'être et le non-être des atomistes *sont,* – ils existent »[5] : le vide est un « très réel non-être »[6]. Un homme peut aisément se mettre en position de soulever *pour rien* les tristes vagues des passions en son cœur, tel un enfant tremblant dans les ténèbres[7]. Et comme on commet en physique l'erreur de croire parfois qu'il y a quelque chose là où il n'y a rien en effet[8], on peut emplir toute sa vie de fantômes et assigner ceux-ci comme objets d'élection à notre faculté de

1. RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école,* op. cit., p. 211.

2. On oublie parfois en effet que l'assemblage provisoire des atomes au sein d'un agrégat n'est point, pour parler comme Plutarque, « une incorporation et attachement ou liaison, mais un battement et rejaillissement » incessants (*Adv. Colot.,* 1112 b) : les atomes sont *toujours* et partout en mouvement dans le vide.

3. DELEUZE (G.), "Lucrèce et le naturalisme", *in : Études philosophiques,* 1961, p. 21.

4. Creux = vide = vain : J. Martha, comme on l'a déjà dit, traduit assez heureusement le latin *« inanes cupiditates »* par « désirs creux » (cf. sa traduction du *De finibus* de CICÉRON ; éd. Les Belles Lettres, par ex. : p. 32, 36, 39, etc.).

5. BLOCH (O.-R.), *Le matérialisme,* op. cit., p. 38-39.

6. *Ibid.*, p. 39. — Cf. également, sur ce point : ACOSTA (E.), "Vuoto, spazio-chora, intattilità, luogo, atomi e corpi nel vocabulario di Epicuro. Un interpretazione di *Timeo* 52 A-D di Platone e di *Fisica* 209 B 9-16 di Aristotele", *Elenchos,* I, 1980, 245-275.

7. Cf. LUCR., *DRN,* VI, 33-38. — Lucrèce emploie l'adverbe *frustra* ("vainement", "sans raison") pour rendre le κενῶς du grec.

8. Cf. *ibid.*, I, 346-369.

vouloir. Ainsi les « têtes légères »[1] forgent-elles elles-mêmes leur propre malheur, pour avoir poursuivi une ombre, – c'est-à-dire pour avoir sottement confondu le vide et le plein...

Le plaisir comme état naturel

Dans la discussion faisant suite à la communication présentée en 1968 par Mme Isnardi-Parente devant le Congrès de l'Association G. Budé, Mme Tielsch insistait sur la multiplicité des sens du mot φύσις, – employé, rappelait-elle, 98 fois dans le peu de textes d'Épicure qui nous sont parvenus[2]. Lorsque ce philosophe enseigne à *suivre la nature,* s'agit-il donc de la nature qui, de toutes parts, nous environne ? ou bien d'une nature humaine universellement représentée dans chaque homme existant *hic et nunc ?* ou de quelque autre chose encore[3] ?

Il paraît clair, en tous les cas, que lorsqu'Épicure met en relation avec la φύσις, les notions morales les plus importantes : τὸ τῆς φύσεως τέλος (*Lettre à Ménécée,* § 133), τὸ τέλος τῆς φύσεως (*Maxime Fondamentale XXV*), τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (*Maxime Fondamentale XXXI*), ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (*Maxime Fondamentale XV*), il a bien en vue la nature *de l'homme*[4]. D'un autre côté, Épicure soutient que les manières *naturelles* d'agir, non modifiées par l'influence de la culture, constituent le principe unique de l'éthique et le terme auquel doit tendre l'action rationnelle[5]. En ce sens, animaux et petits enfants sont (si tant est qu'on accepte le témoignage de Cicéron), comme des « miroirs de la nature »[6], – et d'une nature qui

1. Nous empruntons cette expression à Lucrèce, qui l'employait, pour sa part, à propos des admirateurs d'Héraclite : le langage obscur de ce philosophe aurait surtout porté *inter inanis... Graios,* – parmi les esprits creux de la Grèce (*DRN,* I, 639-640).

2. Cf. *Actes Budé,* p. 270. — Discussion faisant suite à la communication de M. ISNARDI-PARENTE : "*Physis* et *téchne* dans quelques textes épicuriens", loc. cit., p. 263-269.

3. Quant au poème de Lucrèce, on y trouve 237 occurrences du terme *natura !*

4. Cf. MÜLLER (R.), "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure", p. 345 ; *in : Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 325-351.

5. *Ibid.*, p. 345.

6. CICÉRON, *De fin.,* II, X, 32 : *specula naturae* [= Us. 398] ; on doit toutefois se garder d'accorder aveuglément une parfaite exactitude doxographique à ce type de passages, ainsi que l'a rappelé M. O.-R. BLOCH dans sa recension de l'ouvrage de D. Pesce, *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974 (cf. *Revue des Études grecques,* LXXXIX, 1976, 638-640). — Cf. également : D. L., X, 137 [= Us. 66].

semble alors dépasser largement le cadre très étroit de l'humanité rationnelle.

C'est que, déclare M. Reimar Müller, la nature *humaine* qu'évoque Épicure n'est, tout compte fait, pas autre chose qu'« une des formes et figures innombrables sous lesquelles apparaît la nature cosmique dans son ensemble, à son tour fondée sur les atomes et le vide. Le caractère particulier de l'homme qui le distingue des autres êtres vivants consiste dans le fait qu'il peut, en vertu de la liberté de se servir de sa volonté, manquer dans son mode de vie à ce qui est conforme à la nature ». Et la tâche de la philosophie consiste à « rappeler les fondements véritables de la nature humaine afin de rétablir l'harmonie naturelle »[1]. L'homme est cet animal qui, ainsi que Cocteau le disait des miroirs, gagnerait à réfléchir davantage... Il convient donc de vivre *consciemment,* de telle manière que l'on vivrait « selon les lois de la nature et sans leçons reçues » (φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτως, frag. Us. 398), comme si jamais nous n'avions été circonvenus par les passions sociales, trompés par les termes erronés que véhicule si généreusement la δόξα ; comme si nous n'avions point été aliénés à *notre* nature ainsi qu'à la possibilité de connaître, une fois les progrès de la civilisation advenus, une nature extérieure dont nous sommes – les dieux et nous-mêmes – les accidents les plus achevés[2].

Partant de là, on comprend que l'on puisse aussi bien définir le plaisir comme l'état *naturel* de l'homme, comme celui que jamais il ne devrait *quitter*. Et l'on entend mieux par surcroît cette surprise des adversaires de l'école qui, du fait qu'Épicure n'avait point admis d'état neutre entre plaisir et douleur, identifiaient, jusqu'à ce que Brochard les corrige, ataraxie épicurienne et simple exemption de souffrance. « Quand sont supprimées les passions qui émeuvent l'âme péniblement, dit un fragment de Diogène d'Œnoanda, les choses qui lui procurent du plaisir viennent les remplacer »[3], – et l'on serait à bon droit tenté de traduire : « viennent naturellement *reprendre leur place* ».

Tout comme l'âme du cartésianisme qui, en se connaissant, connaît son privilège – l'organisme du sage, lequel vit, sent et réfléchit sous l'effet des mouvements spéciaux d'atomes déterminés – a donc naturellement bien plus de déférence envers l'être effectif du plein qu'envers ce qui par soi est néant d'existence. Et qu'est-ce donc que l'ataraxie sinon la conscience ininterrompue de la positivité de l'étant, sinon le sentiment d'une plénitude d'être[1], d'une *joie de vivre* qui correspond soit au fonctionnement normal de notre organisme, soit au contrepoids qu'une sagesse bien trempée sait opposer au *disfonctionnement* (par définition, toujours supportable) que constitue la douleur ?[2]

Ainsi, de même que le statut ontologique du vide n'est pas, à l'évidence, strictement symétrique de celui des atomes[3], la douleur est en quelque manière, elle aussi, un néant, une simple perturbation dont le départ nous laisse en *vacance* de tout mal, – autrement dit pleinement en vie. Sitôt que nous vivons selon la nature, le mal se dissipe aussitôt, il s'évanouit, – il "s'envole", ainsi que Lucrèce le dira joliment[4]. Car, écrivait Philip Merlan, une fois que nous avons appris à connaître qu'il n'existe aucune raison pour craindre les dieux ni la mort, « notre âme expérimente l'ἡδονή de la liberté à l'égard de la crainte exactement de la même façon que notre corps expérimente l'ἡδονή de la santé »[5]. Et si les dieux *sont* éternellement, c'est que faute d'être aussi pleins que les atomes insécables[6], ils sont, selon le mot de Cicéron, *vides* de toute espèce de douleur *(dolore vacant)*[7].

1. MÜLLER (R.), "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure", art. cit., p. 346.

2. Sur la distinction entre le propre (*conjunctum* = « ce qui ne peut en aucun cas être disjoint et séparé d'un corps sans que ce divorce en amène la destruction ») et l'accident (*eventum* = « tout ce dont l'arrivée ou le départ ne détruit pas la nature de l'être »), cf. LUCR., *DRN*, I, 449-458.

3. DIOGÈNE D'ŒNOANDA, frag. 28 Chilton, col. VI, 9-13 : ...τῶν ὀχλούντων τὴν ψυχὴν παθῶν ὑπεξαιρεθέντων τὰ ἥδοντα αὐτὴν ἀντιπαρέρχεται.

1. *Mén.*, § 128 : τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν συμπληρώσεται.

2. Théophraste cite Anaxagore (frag. I = *De sensu,* 3, 17) déclarant que tout acte de sensation est accompagné de souffrance. Il objecte aussitôt que la sensation est un processus naturel, et qu'au contraire tout processus naturel est accompagné de plaisir. — Épicure, compte non tenu des sensations produites par les choses que nous devons *savoir éviter* (par ex. : l'ingestion de cette ciguë dont s'accommode si bien l'organisme de certains animaux ; cf. LUCR., *DRN,* V, 899-900), suivrait sans nul doute sur ce point l'avis du successeur d'Aristote.

3. Certes, le vide est « nature intangible » (ἀναφὴς φύσις ; *Hér.*, § 40). — Cependant, l'incorporel épicurien, ainsi que l'écrit A. Renaut, ne constitue, en un sens, que « le partenaire indispensable pour le libre déploiement de la valse des corps » ; cf. RENAUT (A.), "Épicure et le problème de l'être. Sur le statut ontologique des prédicats : essai de lecture de la *Lettre à Hérodote* 68, 7-71", *Les Études philosophiques,* 1975, n° 4, 435-465.

4. LUCR., *DRN,* VI, 29-30 : Épicure « nous fit voir tout le mal répandu dans la destinée humaine, et comme il se produit et *s'envole (volaret)* sous des formes diverses... ».

5. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle*, op. cit., p. 7.

6. Cf. LUCR., *DRN,* I, 538-539 : « Si donc les corps premiers sont, comme je l'ai montré, solides et sans vide, ils sont nécessairement doués d'éternité ».

Ergo si solida ac sine inani corpora prima
sunt ita uti docui, sint haec aeterna necessest.

7. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XLI, 114.

Être, plénitude et plaisir sont ainsi – chez le vivant pourvu de sensations et, partant, d'affections – des notions toujours convertibles entre elles, et le plaisir du sage constitue, pour reprendre la formulation de Baillot, un véritable « plaisir du plaisir »[1], c'est-à-dire une adhésion réjouissante et délibérée à l'ensemble de ce qui est.

1. BAILLOT (A.-F.), "La Sagesse d'Épicure", loc. cit., p. 11.

IV

ÉTHIQUE, POLITIQUE, AMITIÉ

Introduction

Déclin de la cité et promiscuité des cultures

Numénius d'Apamée, néo-platonicien du IIe siècle, déclarait que l'accord des épicuriens entre eux était semblable à celui qui règne « dans une véritable république, sans la moindre sédition, animée d'un même esprit, d'une seule volonté »[1]. Il exprimait par là-même assez bien le caractère paradoxal – ou plutôt la dualité d'aspect – que présente la doctrine de l'amitié et, plus généralement, l'éthique épicurienne : l'amitié, comme on va le voir, tient, en effet, essentiellement le rôle d'une vertu *impolitique* dans la philosophie d'Épicure. Mais parce qu'elle remplace avantageusement les lois dans la société des amis et parce qu'elle est en droit accessible à tout homme, elle comporte en même temps une dimension philanthropique, – un aspect qu'on dirait volontiers *cosmopolitique,* par analogie avec la sagesse stoïcienne[2].

Le déclin de la vie politique en Grèce – particulièrement à Athènes – et l'unification partielle de l'ensemble du monde habité constituaient, à n'en pas douter, des conditions plus que propices à l'avènement de doctrines du désengagement qui fussent tout à la fois des universalismes : aussi, les questions relatives à l'histoire de la Grèce préhellénistique méritent-elles toute notre attention si l'on veut étudier la conception qu'Épicure se faisait des relations entre les hommes.

1. NUMÉNIUS, *Fragments,* frag. 24 Des Places : Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ.

2. Par la théorie de l'amitié, écrit M. O.-R. Bloch, la doctrine épicurienne, sans nier le moins du monde les principes utilitaires qui la gouvernent, « atteint à l'altruisme et à la sociabilité, voire au cosmopolitisme » ("État présent des recherches sur l'épicurisme grec", p. 134 ; *in : Actes Budé,* p. 93-138).